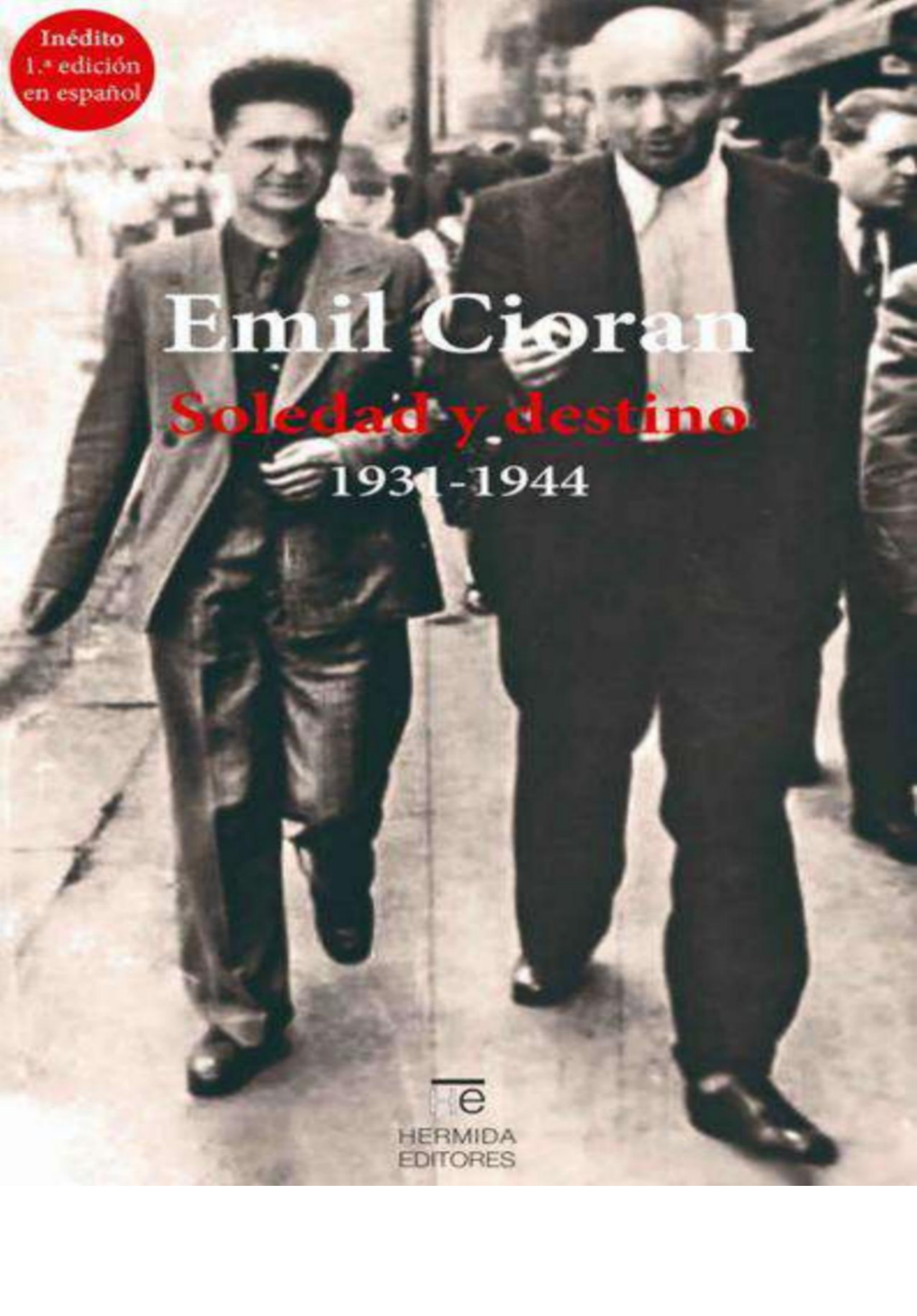
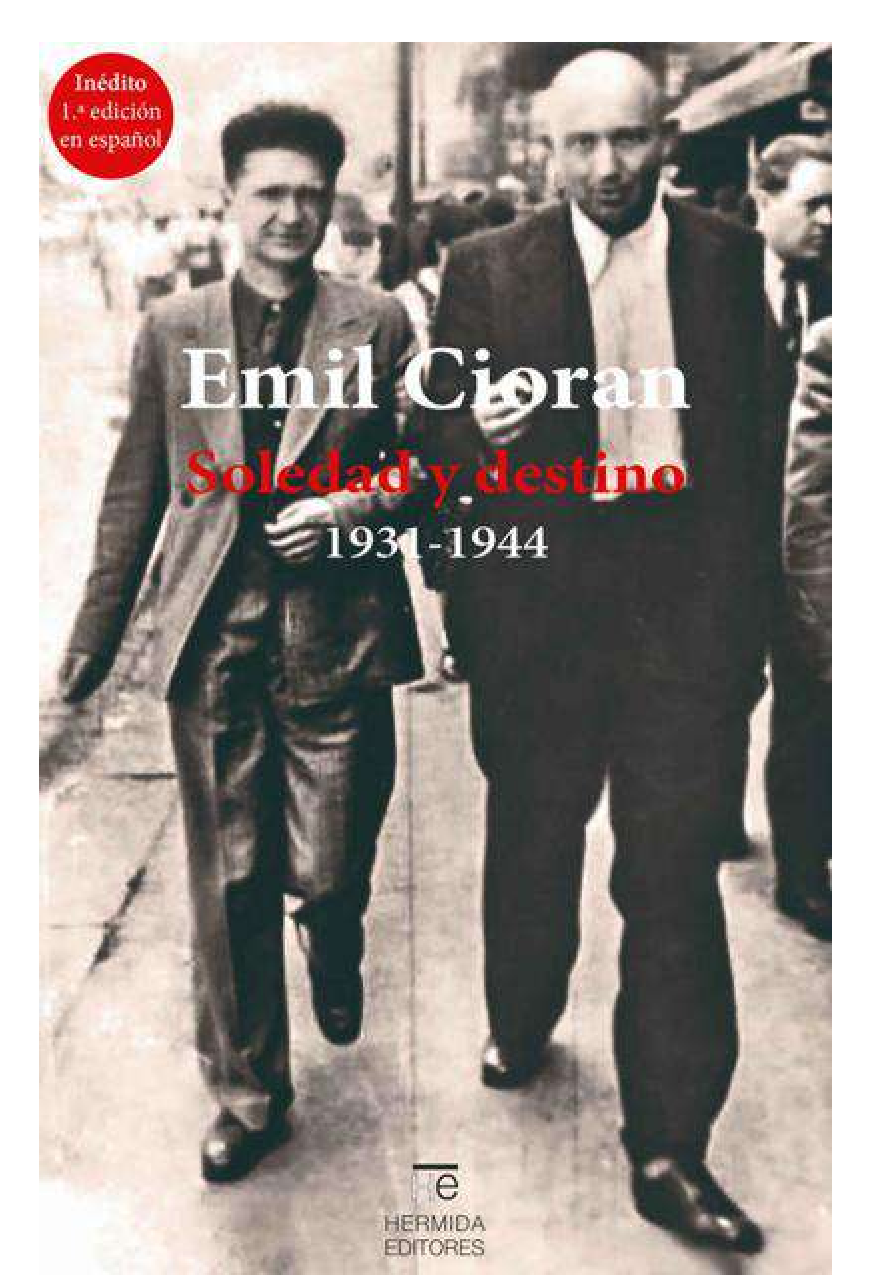

Inédito
1.ª edición
en español
Emil Cioran
Soledad y destino
1931-1944
HERMIDA
EDITORES


Inédito
1.ª edición
en español
Emil Cioran
Soledad y destino
1931-1944
HERMIDA
EDITORES

EMIL CIORAN

SOLEDAD Y DESTINO

1931-1944

Traducción de
CHRISTIAN SANTACROCE

¿Soy yo? ¿No soy yo? Quedo perplejo ante los años, los acontecimientos y tantas palabras con o sin sentido. ¿Cómo no sentirme contaminado por un inagotable orgullo, por la fe en mí mismo y la victoria sobre el miedo al ridículo? Lo cierto es que creía en mí, me había arrogado un destino, y mi tensión interior se nutría de un torbellino refinado y salvaje a la vez. Mi secreto era simple: no tenía sentido de la mesura. He aquí, en el fondo, la clave de toda vitalidad.

EMIL CIORAN

París, 16 de julio de 1990

LA VOLUNTAD DE CREER

Las grandes ilusiones que acompañaban al movimiento religioso contemporáneo han desaparecido en gran parte. No porque este movimiento sea completamente artificial y surgiera artificialmente, sino porque sus determinantes —más bien formales— han destruido la fe en la sinceridad de la vivencia religiosa.

¿Qué sentido puede tener este movimiento para la cultura contemporánea?

Puede significar un agotamiento interior del fondo productivo de esta última o bien una ruptura con sus presupuestos. En uno u otro caso, los hechos son significativos en cuanto a la estructura, constitución y posibilidades íntimas de esta cultura. El agotamiento de la cultura moderna es un hecho harto evidente para quienes comprenden el proceso interior de las culturas, proceso que conocemos por el carácter simbólico de los valores que éstas producen.

La imposibilidad de producir nuevos valores, de crear de manera libre y espontánea, la orientación hacia el perspectivismo histórico y el eclecticismo son síntomas que nos descubren el momento final en la vida de una cultura. La orientación religiosa en una cultura poco religiosa manifiesta su decadencia, su aproximación a la muerte, una ruptura del equilibrio interno, o, como decía más arriba, una ruptura con sus presupuestos.

La cultura moderna, individualista y racionalista, está desprovista de lo que constituye la eminencia de la sensibilidad religiosa: el espíritu contemplativo. De esta falta de espíritu contemplativo, de la falta de orientación hacia lo esencial, deriva igualmente la ausencia total de sentido de la eternidad. El hombre moderno, eminentemente activo y optimista, está integrado en el devenir, lo vive efectivamente, y por eso, probablemente, no medita sobre él. Resulta, en todo caso, muy significativo el hecho de que en la filosofía moderna sólo Hegel mostrase una comprensión profunda hacia el devenir. De ahí también su especial admiración por Heráclito.

La religión, en la cultura moderna, ha sido adaptada y transfigurada de tal forma que ha perdido su carácter específico. Así, el movimiento religioso contemporáneo no representa un modo de vivencia orgánica, sino el resultado de la imposibilidad de producir nuevos valores en el seno de la cultura moderna, imposibilidad manifiesta en la orientación hacia los valores religiosos, no porque éstos pudieran ser creados o vividos, sino porque constituirían una región, una esfera hacia la que tendemos. La imposibilidad de crear, de producir, ha de determinar necesariamente un cambio de orientación. Este cambio no se realiza seguramente de manera artificial, pero tampoco de un modo orgánico-formal.

En otras palabras, no cambia el fondo de vida, el contenido interior propiamente dicho, sino la dirección, las tendencias generales y las aspiraciones, lo que constituye el carácter formal y general de la vida

espiritual. El movimiento religioso contemporáneo no parte de un fondo vital orgánico e irracional, pero tampoco es artificial, sino la expresión de una voluntad de creer, de naturaleza formal. Esta voluntad de creer es específica y constitutiva de los intelectuales contemporáneos orientados hacia la religión. Hay aquí un deseo de absoluto, un deseo de abrirse a lo ilimitado, de romper el opresivo orden de unas formas de vida estrechas, de superar lo relativo y lo histórico.

El movimiento religioso, tal como se ha presentado en los dos últimos decenios, está caracterizado por una reacción ante las categorías de comprensión de la vida que la cultura moderna ha producido en su íntegro proceso de formación. Para que esta reacción asuma la significación de una etapa importante, debería partir de una estructura de vida irracional y representar una fórmula orgánica. Pero precisamente esto es lo que le falta.

La voluntad de creer significa, de hecho, una separación entre los valores y sus creadores, una escisión entre elementos que deberían estar originariamente unificados. Los creadores de valores tienen, aquí, una perspectiva de los mismos, pero no los viven. La voluntad de creer es la expresión de esta orientación perspectivista, de ningún modo creadora. El movimiento religioso contemporáneo es un intento de ruptura con una cultura moderna que se agota, que no constituye un principio de vida (precisamente porque, en lugar de generar valores nuevos, se orienta hacia valores religiosos como hacia algo externo). Este carácter de exterioridad y trascendencia de los valores hacia los que se encamina la voluntad de creer

de la conciencia contemporánea explica, para aquellos familiarizados con la teoría de la cultura o con la axiología, la esterilidad de este movimiento. Las ilusiones extraordinarias que lo han acompañado encuentran su justificación en la ausencia de perspectiva de los entusiastas, que, fascinados por la atmósfera excesivamente ruidosa en la que se ha generado, no han logrado alcanzar una justa apreciación del mismo. Sólo la comprensión del proceso total de una cultura puede iluminar el sentido de sus momentos individuales.

EL INTELECTUAL RUMANO

I

Estas líneas, en las que intentaré esbozar la fisonomía espiritual del intelectual rumano, significarán, para algunos, la destrucción de muchas de las ilusiones en las que se complace el entusiasmo fácil e infudamentado de nuestro público. Hay que destruir todas las ilusiones y esperanzas que no reposan sobre datos reales. La ilusión trastoca la óptica real e intenta sustituir la observación objetiva por un mundo cuya validez es subjetiva, ya que parte de las exigencias de nuestra conciencia, y no de nuestra adaptación a las realidades concretas. De ahí que mi planteamiento no asuma ningún presupuesto referido a nuestra dignidad nacional, a nuestro orgullo étnico. Lo que aquí propongo es un bosquejo sumario, indicaciones generales a las que cualquiera sabrá encontrar ilustración en la vida cotidiana si dispone de coraje y objetividad. Para la mayoría, sin embargo, resulta imposible renunciar a unas ilusiones y a unos prejuicios que —como ocurre al menos en nuestro país— le fueron inculcados desde la escuela, en la que no se cultiva de manera alguna la libertad de espíritu ni la independencia personal. Criados en un medio semejante, ¿quién osaría mirar las realidades de frente? Muy pocos. Pues aunque todos nos jactamos de nuestro espíritu crítico, de nuestra independencia intelectual, muy pocos conseguimos librarnos de los viejos moldes vitales que nublan nuestra conciencia. Nuestro individualismo no es individualismo propiamente dicho, sino una atomización de las conciencias individuales. El verdadero individualismo supone un estilo de vida interior profunda del que somos incapaces. Que esto es un mal, nadie lo discute, pero que sea una realidad que ninguna medida artificial, que ningún esfuerzo nacional puede corregir, es un hecho que pocos estarían dispuestos a aceptar. Y esto en razón de ese resto de ilusión del que hablaba, en virtud de una comprensión de la necesidad, de la lógica interna de las cosas que pueden ser constatadas, pero no corregidas.

El verdadero intelectual es un hombre que se debate, que sufre, que ha renunciado definitivamente a la tranquilidad de una existencia burguesa. La vida burguesa es una vida sin conflictos interiores, una vida uniforme, sin perspectivas. En ella el intelectual es una caricatura. Lo que debe caracterizar al intelectual es el temor al equilibrio, a la tranquilidad, el miedo a entrar en formas y moldes inamovibles, que constituyen una muerte prematura.

El deseo de todo hombre de vida interior es que la muerte lo encuentre *vivo,* no medio muerto. Aquellos que no tienen ya nada que

decir, que no pueden rebasar las formas en las que han entrado, que se suiciden.

La base de la vida interior comporta una tragedia dolorosísima, que consiste en el antagonismo entre las tendencias a enquistarse, a realizar y cumplir un destino interior, que es igual a la muerte, y las aspiraciones del hombre a renovar permanentemente el contenido de su vida espiritual, a mantenerse en una continua fluidez, a rehuir la muerte. Esta tragedia inherente a la vida interior ha de constituir la base explicativa de toda su problemática.

El intelectual rumano se caracteriza por la ausencia de una vida interior profunda, por la carencia de un estilo interior. Los conflictos interiores son inexistentes, o, si los hay, se resuelven tan fácilmente que se anulan y pierden, por esa facilidad, su carácter trágico y doloroso. Quisiera ver a alguno de estos intelectuales, no importa cuál, preso de un arrebato. Ningún gesto de indignación, ningún intento de romper la monotonía de la vida, ni una sola página de sinceridad profunda, en la que el hombre se enfrenta a sí mismo. Es éste un signo de deficiencia de la vida interior, una falta de inquietud profunda; y esta falta de vida interior encuentra su más evidente expresión en el hecho de que casi ninguno de nuestros intelectuales se atreva a considerar las cosas con independencia, tal como ante él se presentan, y se preocupe tan sólo de lo que han dicho al respecto los

«otros». He aquí la razón de que en Rumanía no se publiquen sino libros de interpretación, o mejor dicho, de compilación. Es de seguro una gran ironía de la vida morir con la conciencia de no haber pensado nunca nada por ti mismo, de haberte complacido en resumir prosaicamente lo que han dicho los demás.

Un profesor de Bucarest se preguntaba un día: ¿dónde están los que desde hace 50 años van al extranjero a estudiar filosofía, por ejemplo?

He aquí la explicación a esta circunstancia: carecemos de esa energía interior sin la cual no puede crearse nada original y cuya ausencia explica por qué el intelectual rumano se contenta sólo con exponer las ideas ajenas.

La falta de esta energía interior, que no podemos producir artificialmente, por ser el resultado de un dinamismo interno en la vida de las culturas, que constituye el presupuesto originario de todo proceso de creación, nos lleva a una lamentable conclusión, que debemos confesar, aunque nadie la comparta: en materia de cultura estamos obligados a simples compromisos.

II

La afirmación de que nosotros no crearemos nunca una cultura original cuyos valores reciban unidad orgánica de su vínculo con los presupuestos y elementos esenciales que constituyen el cimiento de toda cultura preeminente parecerá a muchos atrevida, por concernir a aspectos del futuro sobre los cuales no pueden hacerse sino consideraciones problemáticas. En este caso, tal reserva no se justifica, pues el destino de una cultura no es igual al de un individuo, que es más flexible y susceptible de múltiples posibilidades de transformación, cosa que no ocurre en el caso de la cultura, cuya evolución se realiza siempre necesariamente, según una constitución interior inmodificable.

La unidad interior caracteriza a las grandes culturas, a las culturas originales; en base a esta unidad podemos sospechar sus futuras posibilidades. En las culturas menores, resultantes de una combinación de elementos heterogéneos, las consideraciones sobre el futuro no tienen una justificación tan evidente como en el caso de las grandes culturas; lo cual no significa que debamos renunciar a este tipo de consideraciones.

Seguramente no podemos afirmar que nuestros intelectuales no crearán valores, pero sí que éstos no se elevarán jamás al rango de creadores profundos y originales. Puesto que lo que aquí nos interesa es sólo la fisonomía espiritual del intelectual rumano, no cabe extendernos sobre el problema de la estructura de las culturas.

Pero hay que dar respuesta a una cuestión: ¿cómo podemos hablar nosotros de una cultura futura, cuando vivimos las corrientes de decadencia de Occidente?

Casi todos estamos convencidos de la quiebra de la cultura moderna, individualista y racionalista, del agotamiento del fondo de productividad espontánea, de la sustitución de la vivencia ingenua por el perspectivismo histórico, de la imposibilidad de producir nuevos valores, de que no nos queda sino resignarnos a un simple compromiso. ¿Quién podría presumir que seremos capaces de crear una cultura original, cuando lo que debería constituir los elementos originarios y esenciales en la base de una cultura son todos préstamos de una cultura en decadencia? La reacción

tradicionalista de posguerra no tiene en absoluto justificación. ¿Con respecto a qué deberíamos mantener la tradición? ¿Será acaso en relación a una cultura que no ha existido nunca? O bien, como

afirman ciertos círculos tradicionalistas, ¿con respecto al *ethos* específico de la nación, el único creador, por ser el resto de esencia artificial y extranjera? ¿Este *ethos* específico es verdaderamente creador? ¿Nadie se pregunta por qué son tan estériles nuestros intelectuales; o es que éstos no proceden del mismo estrato sobre el que tantas ilusiones nos hacemos? ¿Dónde está el soplo creador del que tanto nos vanagloriamos? Una creación, para que constituya un elemento en la totalidad de los bienes de una cultura, debe ser el fruto de una íntima meditación personal. Ahora bien, es precisamente esta preocupación personal lo que falta al intelectual rumano. La meditación personal es signo de inquietud interior, y esta inquietud es la fuente y móvil de la creación.

Se dirá: hay también excepciones. Por supuesto; pero las excepciones no deben tenerse en cuenta cuando de lo que se trata es de esbozar a grandes rasgos un tipo. En nuestro país no existe una preocupación por el saber en sí, por el goce que éste pueda producir. El libro es considerado como un medio de acceso a una posición de prestigio y, en lo posible, tan pronto como se pueda. Es muy interesante el hecho de que el intelectual rumano lea más o menos hasta los 25 años, para luego explotar sus lecturas, realizadas según una selección harto discutible. Esto demuestra que en nuestro país no hemos desarrollado orgánicamente la tendencia a informarnos, a asimilar un máximo de contenido cultural. Ni siquiera en aquellos que siguen leyendo, que consagran su vida al estudio, encontramos esa múltiple curiosidad que nos hace leer con igual entusiasmo un libro de filosofía, de arte o de ciencia. La especialidad llevada al paroxismo es el signo de una imposibilidad interior. En nuestro país resulta de la imposibilidad de vivir varias unidades de valores.

Hay entre las características del intelectual rumano una cierta fineza de observación y la capacidad de captar rápidamente las cosas, capacidad especialmente apreciada por los extranjeros, y la primera que señalan cuando nos dirigen algún elogio.

Esta capacidad, que hace de los rumanos excelentes moralistas (en el sentido que los franceses, en especial, dan a este término), tiene también su reverso: contentándose con una percepción inmediata de lo real, el

intelectual rumano deja de lado el análisis y la profundización.

Hay aquí un defecto orgánico: casi nadie sigue una cuestión hasta sus últimos elementos. Ninguna idea es analizada, desmenuzada en sus elementos constitutivos, siguiendo su proceso formativo, o

confrontada con otras para determinar su estructura o descubrir su punto de origen. ¿Esta comprensión intuitiva y directa, que en los rumanos es superficial, nos dispensa del análisis y de la profundización? ¿No es significativo que no podamos crear nada original y profundo en el ámbito de la metafísica ni en el de la música, dominios que ilustran de manera viva y concluyente el *ethos* de una nación y su estilo interior?

Hay que abandonar las ilusiones y las quimeras, que son siempre signos de debilidad y de emasculación. La fisonomía del intelectual rumano, tal como aquí la he presentado, disgustará a algunos, otros la considerarán con desconfianza. Estas actitudes tienen sólo una justificación parcial, ya que nadie es culpable. Nuestra vida espiritual, cuya naturaleza parte de una subestructura irracional e inmodificable, explica todas las anomalías de las que he hablado en relación al intelectual rumano. Para quien comprende el determinismo ineluctable de la vida de las culturas, de las grandes como de las pequeñas, lamentarse es tan inútil como condenar.

PSICOLOGÍA DEL DESOCUPADO

INTELECTUAL

Según las perspectivas de la vida burguesa, la psicología del desocupado se nos presenta bajo una luz del todo extraña.

De aquí resulta esa escandalosa incomprensión hacia lo que es la nota íntima del desocupado intelectual, hacia lo que constituye su estructura interior, imperceptible desde lejos.

El problema de la psicología del desocupado intelectual es mucho más importante de lo que pudiera imaginarse. Es una ilusión creer que éste se plantea sólo por un tiempo limitado, que deriva de necesidades momentáneas, que no reviste un interés general.

Lo cierto es que el desocupado intelectual ha devenido una expresión típica de la vida contemporánea. En su movilidad e inconciencia, esta vida revela, tanto por sus creaciones espirituales como por sus actitudes prácticas y elementales, los elementos de una inquietud e incertidumbre propias del desocupado intelectual.

Hoy, la vida del individuo es mucho más complicada e insegura que antes.

El desocupado no es sólo aquel que no encuentra una colocación, sino también aquel que ocupa un puesto sin ninguna seguridad. Desde el punto de vista estrictamente material, este último no es propiamente un desempleado; pero por la inseguridad en que vive, por la tortura que representan las inciertas perspectivas que se le abren, constituye una imagen característica y reveladora de la psicología del desocupado.

Frente al hombre de las generaciones antecedentes, el hombre contemporáneo representa un estilo específico de vida que en sus elementos esenciales se embebe de la psicología del desempleado. Antes, el individuo estaba orgánicamente integrado en la vida, tanto biológica como socialmente. Era en cierto modo el hombre sustancial, de consistencia interior fija, cerrado a las vías del devenir o a las de la disolución, un hombre para el que el tiempo era completamente irrelevante, puesto que la

realización de las posibilidades interiores no sugería ningún obstáculo. La integración orgánica lleva a ese sentimiento íntimo del ser, que no es sino la fuente de la actitud contemplativa. El individuo está

contento de sí mismo.

El individuo no conoce el sentimiento de anarquía personal sino cuando las vías de la vida que ha emprendido están en contradicción con su destinación originaria, con la particularidad subjetiva que lo individualiza.

La fuente de la anarquía es el proceso de desintegración. Este proceso define esencialmente la vida del desocupado. El hombre sustancial se mantiene en un mismo marco vital. De ahí su homogeneidad interior. De ahí también que sea consecuente en sus gestos y actitudes, cosa que hoy no encontramos sino en muy pocos, y no en los mejores. Ser consecuente significa, en cierto modo, cerrarse a la multiplicidad de los aspectos de la vida, reaccionando siempre idénticamente. Pero también significa algo más: pobreza interior. Ahora bien, lo que caracteriza al desocupado intelectual, como expresión típica de nuestro tiempo, es esa plenitud interior que resulta de las contradicciones en las que vive. Por no vivir en un único marco de vida, por verse obligado a afrontar toda una serie de experiencias diversas, a asimilar contenidos de vida sin íntima relación entre sí, su eje interior se desplaza continuamente. ¿No está aquí la fuente del desequilibrio? ¿Qué es el desequilibrio sino una ruptura del eje interior? Ciertamente, es un paso hacia el límite; pero cuando son los elementos característicos y fundamentales los que nos interesan, este proceso es necesario.

Lo que constituye el carácter doloroso e impresionante de la psicología del desocupado es el descontento consigo mismo, descontento que tiene su origen en el hecho de que, presentándole la vida demasiados obstáculos y teniendo que adaptarse a ambientes diferentes, se desvía de la línea interior, de su destinación originaria. Cuando el hombre actúa en un sentido opuesto al suyo, el descontento toca el límite. La libertad es una ilusión desde el momento en que el individuo deja de ser él mismo. El espíritu escatológico de la cultura contemporánea, además de tener su fuente en el agotamiento del fondo productivo de la cultura moderna, ha nacido en gran parte de la exaltación de los intelectuales desocupados. Hay, en su espíritu inquieto y atormentado, tristes presentimientos, presentimientos del fin. El espíritu escatológico nace siempre en el ocaso de las culturas, cuando éstas han entrado en un proceso de agotamiento. Pero, mientras que en algunos el presentimiento del fin toma las formas melancólicas de la nostalgia, en los

intelectuales desocupados éste asume la forma, extraña y demoníaca, del amor al fin, el presentimiento exaltado y jubiloso del cercano

hundimiento.

¿Con qué derecho podríamos pretender aún que los intelectuales desocupados se solidaricen con los valores tradicionales, con una cultura que han superado? Esta pretensión no tiene ninguna justificación. En definitiva, las cosas deben mirarse tal como están, sin los prejuicios de aquellos que buscan soluciones. Los hombres más extraviados y errados del mundo son aquellos que creen en las soluciones. La vida tiene su sentido; las soluciones son para los moralistas. Es de seguro significativo que el espíritu de nuestro tiempo sea rebelde a cualquier tipo de normativismo en la moral. Ya no existe esa voluntad de someterse a las normas, de enquistarse en un marco trascendente a la vida. Frente al carácter nacional e imperialista de la vida, el sistema de normas ya no tiene valor alguno. Es una ilusión pretender que el intelectual desocupado se subordine a ellas. El intelectual desocupado representa una psicología demasiado complicada como para que los valores tradicionales tengan para él aún la más mínima validez.

UNA FORMA DE LA VIDA INTERIOR

La profundidad de la vida interior no se mide según los criterios cuantitativos de una rica información en extensión, sino según el criterio cualitativo que concierne a la vivencia intensa de los problemas. Una de las características del fenómeno de la cultura en general es que su elemento creador y productivo depende de valores cuya calidad decae cuando gana en extensión. Por este motivo, una cultura democrática es casi una contradicción. Los valores, universalizándose mediante la extensión, son vividos superficial e inorgánicamente, manteniéndose así en un plano exterior al hombre. En el caso de la vida interior, la cantidad de problemas es irrelevante; sólo importa la intensidad con la que se viven ciertos problemas. La incapacidad de vivirlos manifiesta, en la mayoría, una deficiencia fundamental de la vida interior, constatable igualmente en aquellos que han estudiado. Se observa en estos últimos que su relación con los libros no los ha conducido al contacto íntimo con una idea por la que vivan y de cuya elucidación hagan un modo de justificación de su propia existencia. No se trata aquí de ese idealismo práctico del que se habla. El

«idealismo» es un calificativo aplicable a una existencia de un ingenuo, de un iluso, que no merece más que desprecio por no saber lo que quiere. Lo que nos interesa aquí es el intelectual para quien la elucidación de un problema deviene vital, aquel que sabe integrar los elementos de éste en los aspectos del día a día, eliminando así ese

falso dualismo de estructura entre las exigencias del espíritu problemático y las del individuo biológicamente concebido. Una de las notas esenciales del individuo problemático es la tendencia a objetivar el tejido íntimo de las ideas que le preocupan en los aspectos de la vida cotidiana, de modo que un fragmento de realidad que para el hombre ordinario es indiferente cobra ante él un carácter simbólico.

Cuando Goethe dice que todo lo transitorio no es sino símbolo, no expresa otra cosa sino la inquietud del individuo problemático ante los múltiples aspectos de la vida. El hombre común ve estos aspectos *en sí,* desasidos de

toda participación metafísica o funcional en una totalidad que los trascienda.

Los contenidos particulares de la vida son mantenidos en su individualidad. Una de las características de la mentalidad ingenua es no poder trascender las posibilidades de individualización de lo dado. De ahí también la ausencia de preocupaciones problemáticas. El hombre que vive torturado por tales cuestiones tiene la perspectiva cambiada; de ahí el carácter trágico de esa existencia. El sustrato del espíritu problemático es una tragedia, cuyo valor se manifiesta en la renuncia al patetismo, que significa siempre la imposibilidad de poner límite a una revulsión interior.

En una vida consagrada al estudio, la necesidad de un problema central se justifica también de otro modo. No es posible la convergencia de varios problemas, de órdenes diversos, hacia un sentido común y valedero si uno de ellos no ocupa el centro. De ahí la dispersión precoz que observamos en ciertos intelectuales. La fuente íntima, no exterior, del fracaso radica en la imposibilidad de unificar, de reunir los elementos dispares en un punto de convergencia. No es ninguna paradoja: hay hombres destruidos por problemas. Los ejemplos que ofrece la vida en este sentido son trágicos e impresionantes. Esta destrucción, sin embargo, tiene su origen en una deficiencia íntima.

Lo que repugna —de ahí también la completa ausencia de recuerdos que nos deja el contacto con los hombres de cultura— es esa falta de pasión por los problemas centrales, a los cuales se refieren los problemas secundarios por una especie de participación. Hay gente que ha escrito muchos libros, pero sobre los cuales no se puede decir nada. Por eso, antes que completar las fichas de una biblioteca con cosas absolutamente indiferentes, en las que no has puesto una gota de vida personal, es mejor nada. Hay hombres que no se quieren a sí

mismos en absoluto, porque no saben apreciar el carácter de unicidad que presenta cada individuo. ¿O es que son demasiado poco únicos para respetarse a sí mismos?

Sólo el retorno a uno mismo confiere valor a la vida interior. Apasionarse por unos problemas centrales significa reencontrarse uno mismo en las formas objetivas del pensamiento. He aquí cómo la subjetividad se reencuentra *más allá* del aspecto formal del pensamiento.

SOBRE EL ÉXITO

Un hombre sincero me confesaba que sus continuos éxitos en la vida le habían impedido tomar conciencia de su valor personal, de sus posibilidades y de sus límites. Esta confesión contenía implícitamente la afirmación de que el éxito es un camino de ilusiones que oscurece el proceso del análisis interior, de íntima disección, creando por encima de las realidades un mundo ficticio de aspiraciones sin fundamento. En la psicología del éxito, el proceso de autoilusión es esencial. Interpretamos las apreciaciones objetivas, que parten de fuentes dudosas, puesto que la mayor parte de las veces son interesadas, como realidades subjetivas, como pertenecientes a la subjetividad, independientemente de su valorización exterior. En el proceso de autoilusión, las opiniones ajenas se interpretan *existencialmente*. Por eso los hombres de éxito nunca tienen una justa perspectiva del orden de los valores. Ignorando el orden interior, ignoran asimismo el orden exterior; no conocen a los demás, ni se conocen a sí mismos. De ahí su entusiasmo ante todos los aspectos de la vida. El entusiasmo caracteriza a los hombres superficiales, cuya acción no conoce límites, ni barreras su extravagancia de reformadores. Su falta de sentido de la realidad, su ignorancia en cuanto al orden objetivo de las cosas y a la necesidad, los lleva a vivir en un continuo estado de ilusión que en el fondo no es sino una infatuación. La falta de conciencia sobre el propio valor personal es la fuente de todas las anomalías que presenta la vida social. El origen de tales anomalías no ha de verse sólo en la estructura objetiva de la vida social, pues éste no es sino el aspecto exterior y objetivo de unas causas de orden más profundo, que conciernen a la estructura psicológica.

La conexión entre el hecho psicológico y sus objetivaciones ha de tenerse siempre presente. El conocimiento de la vida social es imposible sin una profunda intuición antropológica. Uno de los defectos de la teoría materialista de la historia es haber descuidado el estudio del hombre tal como éste se presenta objetivamente.

Los menudos éxitos de la vida llevan al hombre a un estado artificial en el que la existencia es considerada como un plácido vaivén, sin obstáculos ni renuncias. Una de las características del hombre de éxito es no desear su realización interior, no aspirar de continuo a una aproximación del fondo íntimo y originario que constituye la especificidad de su individualidad particular.

Los fracasos de la vida son, en cambio, de una fecundidad impresionante.

Éstos no destruyen sino a aquellos seres faltos de consistencia que no viven intensamente, que no pueden renacer. A éstos pertenece la gran categoría de los fracasados, que, no teniendo suficiente vitalidad para superar una decadencia temporal, hacen de ésta el estado permanente de sus vidas. La ausencia de un núcleo interior conduce a una muerte precoz.

Los fracasos desarrollan la ambición de la realización personal, de la autosuperación. Por eso son un medio —que pocos desean— de autoconocimiento y de productividad. Un medio seguro de triunfar dignamente en la vida es saber despertar en sí mismo grandes ambiciones: los éxitos no las despiertan. Por el contrario, cuando se suceden continuamente, paralizan. Se explica así por qué los grandes favorecidos por la vida son figuras antipáticas. Al no haber tenido que oponer resistencia personal a las cosas, tampoco han tenido ocasión de medir sus fuerzas. Son gente que da consejos y habla de «moral», lo cual prueba una gran incomprensión hacia la vida.

La gente común, el hombre de a pie, considera el éxito como el único criterio de valor. De este modo, se valora únicamente la función social de la acción, que de seguro no es insignificante; pero tampoco esencial. Hay que considerar también el factor íntimo, siendo éste el principio de la acción. El éxito puede ser para él una pérdida, de la que no es consciente. Los criterios no representan patrones inmutables, marcos trascendentales de referencia; éstos son tan relativos como las acciones que pretenden enmarcar en categorías o, simplemente, juzgar.

OSCAR KOKOSCHKA

Si Picasso caracteriza nuestro tiempo (en lo que concierne a las últimas décadas) por su movilidad y su espíritu proteico, recorriendo toda una serie de corrientes, sin ser capaz de alcanzar una consistencia espiritual, Kokoschka no es menos representativo por la ansiedad y la vorágine a las que ha dado esa tan dramática expresión. Hay en toda

su obra una insatisfacción continua, un temor hacia el mundo y hacia el futuro, que nos da la impresión de que, en su visión, el hombre no desciende del mundo, que ha caído en una existencia extraña a su naturaleza. La ansiedad es tan poderosa que ésta deviene por sí misma significativa como expresión autónoma, comportando el individuo que la experimenta sólo un símbolo de un estado anímico esencial. Sólo en este sentido se puede hablar de arte abstracto en Kokoschka, refiriéndonos a la absolutización de la expresión, y no a la pureza formal o a un esquematismo lineal. Pues este arte tiene por característica reducir lo lineal hasta la negación. Éste se presenta sólo allí donde una expresión o una vivencia aceptan la forma, allí donde existe una adecuación entre las delimitaciones formales y el contenido objetivado. La presencia de la línea indica casi siempre un equilibrio interior, un dominio íntimo y una armonía posible. Es una existencia cerrada que encuentra sus reservas y posibilidades en sí misma. Las épocas clásicas han conocido siempre un florecimiento de lo lineal. Donde las líneas desaparecen y el contorno deviene ilusorio, el ideal clásico resulta imposible. La conciencia anarquizada de Kokoschka (a quien aquí consideramos sólo como pintor, no como dramaturgo) ha destruido la consistencia espiritual del hombre, presentándonoslo preso en la vorágine de un caos. El tormento y la vorágine interior devienen constitutivos del mundo exterior. No es sólo un caos interior, sino también exterior. En este sentido, Kokoschka no representa un caso aislado. No puedo hablar de estas cosas sin que me venga a la mente la imagen del fascinante cuadro de Ludwig Meidner, *Paisaje apocalíptico,* que presenta una visión del mundo en donde los objetos han abandonado su

marco normal, entregándose a un impulso absurdo; un mundo en el caos es la norma, y la locura la intención. Este apocalipsis no es religioso, no comporta un proceso de redención; es, por el contrario, el fruto de la desesperación. Ninguna luz se muestra en la oscuridad que revela esta visión, como tampoco hay esperanza de redención en el alma abandonada a la desesperación. El arte de Kokoschka es la expresión de la desagregación mental. ¿No es aquí donde la ausencia de lo lineal alcanza su más profunda justificación? La desagregación espiritual rechaza la consistencia formal y anula el contorno. De ahí la fluidez de lo pictórico, la interpenetración de los elementos en una continuidad y movilidad cualitativas. Lo pictórico ha alcanzado aquí, sin embargo, la expresión paroxística. Hasta ahora constituía un modo de resaltar los matices, en el que lo individual participaba de una totalidad cualitativa sin que representara un aislamiento dentro de esa totalidad. Hay en Kokoschka una revuelta, una expansión de todos los elementos en loca tensión, una explosión cualitativa del continente

entero. ¿Qué sentido podría tener ya la armonía de los matices? Ninguno.

En este sentido, puede hablarse de una zozobra de lo pictórico en la pintura de las últimas décadas que va a dar la posibilidad de una recrudescencia de lo lineal, recrudescencia visible en las nuevas tendencias de la arquitectura funcional.

Las insuficiencias de la técnica formal en la obra de Kokoschka no se deben, como erróneamente se ha afirmado, a una incapacidad artística, sino que están condicionadas por una originaria visión del mundo. El salto en el caos y en la nada, esenciales en lo que respecta a esta perspectiva, eliminan cualquier género de problemática de lo formal. *Der irrende Ritter* anula temáticamente la preocupación por la forma. La flotación en el caos, que es la sustancia de este cuadro, nos descubre la voluptuosidad en la desesperación, una loca fascinación por el propio proceso de decadencia, un éxtasis de la nada.

Un masoquismo metafísico mezcla la voluptuosidad en el fenómeno de la desagregación y encuentra placer en el caos cósmico. La experiencia de la nada en el arte manifiesta una completa alteración del desequilibrio vital.

Todo lo que Kokoschka ha creado revela esta desintegración de la vida, una vitalidad atormentada y torturada, hasta allí donde la tragedia se mezcla con la caricatura, y el horror con lo grotesco. La ansiedad continua es el camino más seguro hacia el caos y la nada.

LUCIAN BLAGA: EL EÓN DOGMÁTICO

(Ediciones Cartea românească, Bucarest, 1931, 202 págs.) Digámoslo desde el principio: el libro de Lucian Blaga forma parte de los pocos libros buenos que se han escrito en rumano y que merecerían ser traducidos a una lengua extranjera. Para nuestra cultura constituye un acontecimiento. En qué medida supone éste una valiosa contribución al desarrollo de esta cultura o no pasa de ser una manifestación exótica es una cuestión de la que no nos vamos a ocupar aquí. Es nuestro deber examinar cualquier obra en la que se realice el trabajo de un pensador de élite.

Blaga estudia el dogma en su estructura interna, en su composición lógica, no como símbolo religioso, con sentidos derivados de la fe y de la actividad religiosa. Han de descartarse asimismo las conexiones con cualquier tipo de colectividad, con los elementos que no lleven a una consideración desde un punto de vista puramente intelectual. Este

proceso de eliminación resulta de la imposibilidad de definir el dogma por un hecho que le sea externo. La aparición de los dogmas es un signo de crisis del intelecto, de renuncia al mismo, sin renunciar, no obstante, a la formulación sobre un plano intelectual. El dogma es una fórmula intelectual que trasciende la lógica.

Cuando Filón afirmaba que, por la emanación de las existencias secundarias a partir de la sustancia primera, ésta no sufría disminución alguna, estaba expresando brillantemente esta trascendencia de la lógica mediante el dogma.

A esta superación mediante el dogma corresponde igualmente una tendencia a reaccionar contra el exceso de racionalización del espíritu humano, que reduce el misterio hasta abolirlo. Los dogmas tienden a mantener el misterio metafísico.

Puesto que Blaga se interesa por la composición formal del dogma, el problema del misterio metafísico no constituye un dominio de determinación más próximo. Lo que él entiende por misterio metafísico no parece ser sino el fondo irracional de la existencia. Lo irracional no es

accesible a una vivencia intuitiva, que, si bien no da certezas de validez general, ofrece no obstante el fundamento, el centro originario y vivo para la actividad en la construcción metafísica. La tendencia de Blaga a mantenerse en un plano de reducción abstracta de los elementos vivos me lleva a creer que jamás escribirá una filosofía de la vida. Lo cual se justifica igualmente por su amor enteramente intelectual hacia el misterio metafísico. ¿No explica esto acaso que su obra poética guste, pero que no *impresione*?

Volviendo al dogma, éste es el resultado de la superposición de dos procesos: el que lleva al establecimiento de una antinomia y el de su transfiguración. «Dios es, en su esencia, uno y múltiple al mismo tiempo»

representa una antinomia.

En el dogma se realiza la escisión de términos solidarios. La solidaridad lógica inmanente a la estructura de los conceptos es atacada en su mecanismo íntimo. Lo que modifica el dogma no es el sentido de las nociones en cuanto tal, sino sus relaciones, pareciendo así que las nociones, más allá de su función lógica, apuntan a algo trascendente. Para la ideación, para la fórmula dogmática, la escisión de los términos solidarios, que es la expresión de la antinomia

transfigurada, constituye el elemento que la diferencia de la antinomia dialéctica. Para precisar el sentido de la antinomia dogmática y el de la antinomia dialéctica, es necesario igualmente conocer el modo en que éstas se relacionan con lo concreto. La antinomia dogmática no se verifica en lo concreto: la entera estructura de éste rechaza la paradoja dogmática. En el caso de la antinomia dialéctica, lo concreto es una suprema justificación. «Inexistencia — existencia —

devenir» se concibe en lo concreto; por el contrario, la síntesis dogmática

«una sustancia puede perder sustancia y no obstante mantenerse entera» es rechazada por lo concreto. Las paradojas dogmáticas son paradojas tanto en el plano lógico como en el de lo concreto; las dialécticas sólo lo son en el plano lógico. La antinomia dialéctica (por ejemplo: existencia —

inexistencia) se sintetiza en el «devenir». El «concepto sintético» no existe en la antinomia dogmática. La solución de la antinomia dogmática se realiza mediante el postulado de una esfera trascendente a la lógica y se manifiesta en la «transfiguración».

Lo que diferencia al dogma de las analogías matemáticas de la dogmática es que éste comprende conceptos cognoscitivos orientados objetivamente,

intencionalmente ontológicos, mientras que las últimas se mantienen en el puro dominio de lo cuantitativo. El dogma es un producto del intelecto extático. ¿En qué consiste este intelecto? Éste se caracteriza por la trascendencia de lo concreto, que ocasiona el enriquecimiento dialéctico, para formular un algo trascendente.

A diferencia del intelecto extático, el intelecto enstático se mantiene en el marco de sus funciones lógicas normales; éste organiza sus antinomias latentes, pudiendo admitir incluso un trascendente acategorial. El intelecto enstático ha producido la metafísica de los últimos siglos. La metafísica del futuro apelará a los métodos del intelecto extático, rehabilitando así los derechos de este último. Podrían hallarse ciertas analogías entre el intelecto extático y la intuición intelectual de la que hablaban los románticos. Dado que la eliminación de lo categorial como tal no existe ni en el intelecto extático ni en la intuición intelectual, la objeción que concierne al carácter de inefabilidad resulta ilusoria. Blaga ha estudiado a Schelling, como lo muestran sus anteriores estudios.

Es interesante observar la posición que adopta el pensamiento dogmático en relación al problema de lo trascendente. Según éste, lo trascendente no puede racionalizarse ni construirse, pero puede formularse. La formulación de lo trascendente en el dogmatismo no priva a éste (a lo trascendente) de su carácter de misterio. El espíritu humano en el plano del supraconocimiento reduce al mínimo el misterio cósmico; en el plano del subconocimiento, tiende a fijar el misterio cósmico en su máxima profundidad.

En nuestra época se manifiestan, según Blaga, todos los síntomas de una recrudescencia y despliegue del pensamiento y espíritu dogmáticos. Las afinidades de nuestra época con la época helenística, en la que tuvo lugar el desarrollo del espíritu dogmático, son iluminadas de manera interesante por Blaga, recordándonos las investigaciones de la morfología de la cultura.

Uno de sus méritos esenciales es haber introducido en nuestro país los problemas de la filosofía de la cultura tal como éstos se conciben en Alemania.

Sólo que entonces será necesario renunciar en cierto modo a la pretensión de considerar la dogmática más allá de toda reflexión antropológica o histórico-cultural. Desde este punto de vista, la dogmática me parece el resultado de una crisis, de un desequilibrio interior; hay un acto de decisión

trágica en la esencia de la aceptación de la dogmática (entendida en un sentido algo más estrecho). Si Blaga hubiera escrito un capítulo sobre Kierkegaard, habríamos podido apreciar también la imagen de esta *actitud* dogmática íntima. Desde el punto de vista histórico, creemos que la actitud dogmática no es específica de un mundo naciente únicamente, sino también de un mundo en decadencia. En este sentido, huelga recordar que el estudio de Blaga es indispensable para quien quiera comprender ciertos aspectos de la problemática de nuestro tiempo.

SIMON FRANK: GESTALT UND FREIHEIT IN

DER GRIECHISCHEN ORTHODOXIE1

(En el volumen *Protestantismus als Kritik und Gestaltung,* herausgeben von Paul Tillich. Zweites Buch des Kairos-Dreises. Darmstadt, 1929, Otto Reichl) El filósofo ruso Simon Frank es conocido en el mundo occidental por el folleto *Die russische Weltanschauung* y por los estudios publicados en la revista alemana de filosofía de la cultura *Logos,* en los

que ha resumido los principios de su teoría del conocimiento expuesta en ruso.

Sus consideraciones en torno al ortodoxismo son harto interesantes para quien desee indagar la visión filosófica que lo fundamenta, así como su contenido íntimo y específico, doctrinal y confesional, el cual no se revela sino desde una perspectiva filosófica.

Una de las particularidades históricas del ortodoxismo es no tener una teología sancionada por la Iglesia. Lo cual se debe al predominio del elemento místico-religioso. O lo que es más: en el cristianismo ortodoxo no existe una doctrina sancionada por la Iglesia sobre la esencia de la Iglesia misma. De ahí la ausencia de una instancia empírica que constituya y decrete una decisión inmutable en cuestiones de controversia. Se ha afirmado que, para el ortodoxismo, los concilios ecuménicos son el equivalente al papa para los católicos. Frank rechaza esta afirmación, mostrando que la más alta autoridad de la Iglesia ortodoxa la constituye la

«opinión pública»; sólo el cuerpo de la Iglesia es infalible, su unidad supratemporal.

La idea de libertad en el ortodoxismo no puede precisarse sino en relación a la idea de libertad en el catolicismo y en el protestantismo. En el catolicismo, la estructura supraindividual, la organización objetiva, asimila al individuo en una totalidad que lo trasciende. No se trata de una participación orgánica, sino de una asimilación externa que aniquila la libertad interior del individuo. Una totalidad abstracta y homogénea que empobrece el rico contenido de la individualidad. En el protestantismo, la

libertad individual prima; las estructuras supraindividuales y objetivas quedan reducidas a la inconsistencia y a la exterioridad frente a un fondo de vida subjetivo. El ortodoxismo realiza la libertad en la síntesis de lo individual con lo general, en una unidad sustancial e interna con la raíz ontológica del espíritu. En el ontologismo de la concepción ortodoxa, valor y existencia no constituyen una dualidad irreductible como en las concepciones del idealismo axiológico, sino que son idénticos. La verdad y la redención son idénticas a la existencia verdadera. Para la filosofía idealista de Occidente, la tendencia, la aspiración al valor o a Dios es esencial; para la ontología ortodoxa, la existencia en Dios constituye la única posibilidad de realización. El hombre, considerado en su separación de Dios, aislado de la raíz y estructura ontológica de la existencia, no tiene ningún sentido, ningún valor. (Por eso, una antropología pura es imposible en

el ámbito de la religión). «Der Begriff Mensch ist der Begriff eines Wesens, das von vornherein schon in Beziehung zu Gott gadacht wird»2 (p.

337). El hombre aislado, sin participación viva e íntima en la realidad ontológica, es una existencia suspendida, desprovista de una finalidad trascendente. La integración en la unidad de la Iglesia, en un sentido religioso-ontológico, no supone a la individualidad la más mínima pérdida de sus fuerzas, sino un incremento de intensidad. Frank cita una frase del filósofo Komiákov: «La Iglesia —entendiendo por ello también a los apóstoles y a Cristo— no es para el ortodoxo una autoridad exterior, sino su *vida*».

El ortodoxo añade a la interioridad del protestante la unidad de la Iglesia, manteniendo así un equilibrio que concierne a la vida interior.

La intimidad viva que el ortodoxo mantiene con la realidad trascendente explica la ausencia de una problemática particular en la relación entre la gracia y la libertad. El fecundo desarrollo que esta problemática ha conocido en Occidente proviene del dualismo y la tensión entre el hombre y la divinidad, tensión que en el catolicismo asume un aspecto trágico, debido a la imposibilidad de un acercamiento íntimo a la divinidad. En la ontología ortodoxa no existe la tragedia de la inaccesibilidad a Dios.

Notas

1. *Forma y libertad en la ortodoxia griega.*

2. «El concepto de hombre es el concepto de un ser que desde el principio está pensado ya en

relación a Dios».

ERWIN REISNER Y LA CONCEPCIÓN

RELIGIOSA DE LA HISTORIA

Una obra es importante no sólo por las soluciones que aporta a la cristalización de una actitud o a la superación de un desequilibrio, sino también por su modo específico de plantear los problemas, de hallar relaciones o establecer afinidades. Interesa menos, en este caso, el contenido que revela un sentido que la perspectiva con que se aborda ese contenido. Este proceso de disociación, que separa el elemento concreto y sustancial del elemento formal y esquemático, se realiza en la lectura de aquellos libros con los que tenemos pocas afinidades, pero hacia los que no podemos ser indiferentes, ya que son esenciales para una actitud cuya exterioridad ante una vivencia subjetiva y específica no excluye que se reconozca su valor. Las consideraciones de orden histórico y psicológico aparecen sólo en este caso, ya que éstas nunca surgen de la participación viva e inmanente en lo que concierne a un contenido de vida o a la lectura de un libro como objetivación de una vivencia, constituyendo esta participación, sin embargo, un ideal cuya realización es ilusoria.

El libro de Erwin Reisner *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht. Grundlegung einer christlichen Metaphysik der Geschichte*[3]

(1929) forma parte de la categoría de obras caracterizadas más arriba, que son esenciales para una actitud, y por tanto interesantes en cuanto tales. La importancia de Reisner reside, ante todo, en haber vivido intensa y trágicamente las incertidumbres de nuestro tiempo, en haber recurrido a convicciones extremas para evitar el entredicho. La valentía en las ideas lleva al límite; sólo quien tiene posibilidades íntimas puede resistir. El eclecticismo es siempre un signo de deficiencia interior, de una ausencia de productividad viva, reemplazada por un entendimiento vasto, pero estéril, desde el punto de vista creativo. Reisner ha extraído todas las conclusiones del antiintelectualismo. Ya en una obra precedente, *Das Selbstopfer der*

Erkenntnis[4] (1927), mostraba que el intelectual es un órgano del problematismo y de la muerte, que no hay más que un *problema,* el de la muerte, siendo éste también el único objeto de pensamiento. La vida no conoce ningún problema, pues fuera de ella no hay nada. En su último trabajo afirma que lo característico del pensamiento filosófico es atribuir la ausencia de carácter inmediato y original de las cosas al yo intelectual, dándose éste cuenta, de este modo, de que la depreciación de la objetividad reside en sí mismo. El pensamiento científico priva a las cosas de sus cualidades para hacerlas inteligibles;

el pensamiento filosófico, reflexionando sobre el sujeto, descubre aquí el origen de la negación y lo niega, como antes negaba éste los objetos. La conciencia filosófica debe ocuparse de este yo que niega y se niega a sí mismo, sin que reconozca por esto un valor exterior. Por este motivo, toda filosofía del valor deviene imposible. La filosofía debe limitarse a mostrar que todo lo que es negativo y está desprovisto del elemento vivo se debe a la apercepción intelectual, y establecer de este modo la fenomenalidad de las leyes categoriales de la naturaleza. El acto de autoafirmación del yo en la reflexión provoca una disminución del valor del tú, del mundo, esto es, la objetivación de un elemento igualmente justificado, originario. El estado primordial presupone un equilibrio entre el yo y el tú, un valor igual que sólo es posible en el amor. La separación sujeto-objeto entraña el condicionante y el condicionado, la destrucción de la especificidad del elemento objetivo. He aquí la ilusión del yo que la filosofía debe mostrar. El sentido de la actitud filosófica consiste en esta renuncia a la autoilusión y en la convicción de la posibilidad del hecho existencial. La historia resulta de la ruptura del equilibrio inicial, del proceso de divergencia de los elementos primordialmente unificados. La historia no es sino el camino del desequilibrio. Es, como dice Reisner, el octavo día, el que sigue a la caída en el pecado. El estado paradisíaco presupone una armonía con Dios y con el *tú* que no significa la fría objetividad trascendente, sino mantenerse con el yo en una comunión inmediata, basada en una identidad de estructura.

Esta perspectiva de la historia es contraria a la habitual. También el historiador parte necesariamente de la concepción de una homogeneidad e indistinción primitivas; la divergencia entre la visión religiosa y la corriente aparece sólo cuando se plantea el problema de la valorización. Pues si para

la concepción religiosa el estado inicial es un estado de perfección, de unidad absoluta, de armonía paradisíaca, en la concepción histórica propiamente dicha éstos son elementos que sólo se desarrollan en el decurso de la vida histórica. La libertad, por ejemplo, tiene sentido en la concepción corriente sólo en la medida de su realización mediante un proceso progresivo. Para Reisner, que resume la concepción sobre la historia tal como ésta es considerada en la metafísica religiosa del cristianismo, todos los conceptos, ideales y valores que proyectamos en el pasado histórico o en el futuro son desplazados del ámbito histórico al fenómeno que precede a la historia. El origen de ésta radica en el pecado. De ahí que su significación sea la de una expiación. El pecado de Adán no concierne a una única persona; todos somos Adán. En el momento de su pecado, como en el de su muerte, Adán no se muestra a sí mismo como una persona aislada; se siente

disperso en el espacio y el tiempo, en la multiplicidad de los individuos mortales. La caída en el pecado trae consigo la pérdida de la eternidad y la inmersión en la corriente del tiempo. De la fenomenalidad, el tiempo deriva en el fenomenalismo de la historia. Es característica de Reisner, como en todo hombre religioso, la tendencia a superar el tiempo, a trascenderlo. El hombre religioso no ama el devenir en cuanto tal, su fluidez irracional, el proceso inmanente de desarrollo continuo, el aspecto demoníaco de creación y destrucción sin una finalidad trascendente. Vivir en el momento, en el presente, en la medida en que éstos implican la vida en su estructura noumenal realizada intemporalmente, he aquí el objetivo del hombre religioso. La contemplación religiosa vive el valor por sí mismo, más allá de la relatividad. Vivir en el tiempo, en la historia, es vivir en lo relativo. La religión tiene sentido sólo en la medida en que está más allá de la historicidad. Esta opinión de Karl Barth se basa sobre todo en el hecho de que la religión, cuando se vive con conciencia histórica, como dato realizado temporalmente, desnaturaliza su esencia y su sentido metafísico.

La separación que hace Reisner —característica, por lo demás, de la teología dialéctica (Barth, Gogarten, Brunner)— entre religión y civilización es muy sugestiva. Reisner rechaza la concepción de Spengler de una oposición polar entre cultura y civilización. La cultura es un entredicho. Es semirreligión, semicivilización. En medio de un mundo técnico, ésta crea sus valores como una especie de indemnización, de compensación, por algo perdido, cuya recuperación y rehabilitación exige

un sacrificio más grande y más radical. La cultura surge en el momento en que el hombre siente la necesidad de sacrificarse; pero ésta no realiza el sacrificio integral. El grado de caída de la humanidad indica asimismo el grado de cultura. La civilización y la religión se sitúan sin embargo en un dualismo irreductible. Si la religión concierne a la eternidad, la civilización es pura temporalidad. La religión supone servir, la cultura creación, la civilización trabajo.

Reisner distingue en el proceso histórico tres épocas clásicas, cuya caracterización establece en relación a Dios, al tú y al yo.

Al estado paradisíaco original sigue la primera época clásica (la Antigüedad), o el pecado contra Dios; la segunda época clásica (la Edad Media), o el pecado contra el tú, y la tercera (el idealismo alemán), o el pecado contra el yo.

La actitud de la Antigüedad frente a Dios está caracterizada por la

admiración y el entusiasmo hacia el mito prometeico. Prometeo representa la primera reacción ilusionista contra la divinidad. La orientación colectivista hacia la comunidad, hacia el tú, destruía en el hombre la perspectiva de la trascendencia. ¿Cómo se explica entonces la esclavitud?

La esclavitud no es posible sino allí donde no existe separación entre el yo y el tú, donde la relación con el prójimo carece de una problemática más profunda. «El esclavo en la Antigüedad no es el oprimido, tal como lo concebimos nosotros; lo sería sólo si fuera *nuestro* esclavo».

En la Edad Media la comunidad pierde el sentido de mediadora que permite al individuo elevarse a la divinidad. Cuando la comunidad empieza a considerarse una pura institución terrestre, desplaza su finalidad de ella misma para referirla a los individuos. En el mundo moderno, la preeminencia de la música, el protestantismo, la filosofía kantiana han conducido a un individualismo excesivo que en el fondo implica la negación del individuo.

No entraremos en los detalles de sus caracterizaciones, harto sutiles y originales, pues éstas no nos ayudan a comprender de modo esencial el proceso histórico tal como Reisner lo considera.

¿Muestra el proceso histórico la convergencia de la que habla Reisner?

¿Está justificada la referencia a algunos elementos tan sólo? Para aclarar este problema es necesario determinar la concepción antropológica de la religión. Según ésta, el hombre histórico no tiene valor como tal, sino en

relación a un principio metafísico. Dicha relación puede realizarse tanto individualmente como en el proceso de la humanidad. Sólo que este proceso, en cuanto que indica una finalidad, debe trascender la historia como tal. El hombre no tiene sentido sino cuando se trasciende, cuando ya no es él. En la antropología religiosa la trascendencia del hombre constituye la negación de sí mismo, de su esencia concreta.

Cuando Reisner habla de la caída del hombre por la creación del tiempo y de su implícita elevación a la absoluta subjetividad, esto no significa otra cosa sino la negación del hombre en su acepción corriente. Para nosotros, el hombre sólo tiene valor en la medida en que ha realizado la *conciencia* en el proceso histórico. La aparición de la conciencia determina al mismo tiempo la fuente del dolor. Pero no

ha de olvidarse que la eminencia del hombre en el universo consiste en la *aceptación* del dolor. El hombre es un animal incapaz de encontrar el equilibrio. La antropología religiosa cae en la paradoja de querer salvar al hombre de la humanidad, de la historia, de querer sustraerlo a sí mismo. Lo cual no significa sino una apreciación desde el punto de vista de la trascendencia. La convergencia de la historia resulta de una tal perspectiva. Evidentemente, Reisner no concibe dicha convergencia como expresión de una totalización, de una globalización progresiva unilineal como en la visión puramente dinámica de la historia del positivismo, visión falsa, pues no comprende las estructuras de la cultura en su esencia, más allá de los condicionamientos históricos, es decir, no incluidas en una progresión unilineal, sino que concibe la convergencia de la historia en relación con el principio metafísico y con los elementos *tú, yo*. El camino hacia el juicio es la expresión de esta idea de la convergencia.

En realidad, nos parece mucho más justa la concepción según la cual el hombre vive en la historia, crea una suma de valores y mueren ambos, tanto él como los valores. Este aspecto trágico del hombre es insuperable. Pues el camino de la salvación es una ilusión. El relativismo define el estilo interior del hombre moderno. Sobre este relativismo histórico, Reisner tiene una concepción muy interesante. Según él, éste no sería el principio de una actitud de admiración por el pasado, sino el fin de toda historia, el fin de la creencia en el valor de la productividad del tiempo y de toda realidad temporal. Encuentro mucho más evidente la concepción según la cual el relativismo histórico no sería otra cosa sino la expresión del *ethos* de un periodo decadente que aparece en el momento de agonía de las grandes

culturas, cuando el espíritu escéptico y hastiado, incapaz ya de crear, puesto que los valores culturales se han agotado, se aboca a un perspectivismo que excluye la participación irracional en un marco limitado de valores. Reisner interpreta los fenómenos de decadencia de una cultura como símbolos de la decadencia de la historia. Los primeros cristianos creían en la inminencia del fin del mundo.

La escatología, en la medida en que parte de una vivencia subjetiva profunda y no se concibe únicamente sobre un plano abstracto, jamás ha surgido de una consideración y perspectiva universales. Un tormento interior acerca el fin y el juicio al ámbito, inmediato y limitado, de la vida del hombre. La consideración fría, consciente del carácter ineluctable del devenir histórico, de su núcleo irracional, productor de formas de vida sin consistencia que se sustituyen paulatinamente, generando el espectáculo demoníaco de la vida histórica que todos revestimos de ilusiones, esta consideración no

concibe el mundo sino como el devenir que resulta de un desequilibrio interior. Para una tal consideración, la perspectiva del fin no existe, ya que es difícil encontrar un sentido trascendente en la irracionalidad.

El sentimiento escatológico se halla estrechamente ligado a la revelación.

Reisner habla de la revelación del fin. La revelación interior implica la supresión de la historia, la desaparición de la ilusión de la individualidad, del tiempo. El restablecimiento del presente mediante la superación del pasado histórico, la recuperación de la eternidad mediante la expiación del pecado, reconduce al hombre a su situación original. Para el hombre religioso, la vida verdadera aparece al límite de la vida. ¿Qué es entonces la muerte? Cuando Reisner habla de la cultura egipcia como de una cultura de la muerte, establece un dualismo irreductible entre la vida y la muerte.

Necesariamente, la vida verdadera aparece para el hombre religioso más allá de la que nosotros consideramos la única esencial. Pero la muerte, como fenómeno, ¿no está comprendida en las premisas de la vida? Para Reisner, como para el cristianismo, la muerte es trascendente, no inmanente a la vida. De la concepción trascendente de la muerte deriva, en el fondo, todo el complejo cultual de la procesión fúnebre. La muerte es algo que se sitúa entre una vida aparente y la verdadera, estando más allá de las dos. La indeterminabilidad de la idea de la muerte en el cristianismo se debe igualmente al hecho de que la muerte constituye una liberación, sin que

pueda vislumbrarse el camino que lleva a esa liberación, ya que también el infierno, no sólo el paraíso, representa la vida *verdadera.* Sólo la vida de *aquí abajo* no es verdadera. Se explica ahora por qué para el cristianismo la historia es asimismo tan poco verdadera. La historia, sin embargo, no ha de juzgarse desde la perspectiva de la trascendencia. Sólo la perspectiva de una antropología inmanente nos puede acercar a su estructura.

Notas

3. *La historia como caída y camino hacia el Juicio. Fundamentación de una metafísica cristiana de la historia.*

4. *El autosacrificio del conocimiento.*

AUGUSTE RODIN

Entre los grandes artistas, Rodin es aquel cuyo arte compromete menos nuestro fondo originario, nuestra naturaleza íntima. Esta independencia ante los valores específicos de la subjetividad, ante la vivencia personal que se revela a nuestra visión interior, explica que el arte de Rodin sea más susceptible que cualquier otro de una consideración objetiva.

El carácter de objetividad que asumen casi todas las creaciones de Rodin no nace de una visión superficial, sino de la tendencia a presentarlas como realidades a cuyo valor nada añade la contemplación del espectador. Éste siente su trascendencia, insuperable. Dado que no están íntimamente ligadas a nuestra vida interior, las contemplamos mucho más como *problemas* que como vivencias subjetivas y específicas. En cuanto a este carácter de objetividad, es significativo el hecho de que cuando contemplamos el arte de Rodin, jamás sintamos al creador tras ellas. He aquí seguramente una característica de la escultura que la diferencia esencialmente de la pintura, diferencia que no afecta sólo al orden técnico, sino también a la estructura interna.

La escultura conserva una nota de impersonalidad, incluso en los artistas más característicos, pues está en su naturaleza representar un aspecto, humano o natural, independiente y aislado del fondo en el que dicho aspecto se integra orgánicamente. El fondo es irrelevante en la escultura.

Por este motivo, los elementos que individualizan tienen prioridad. El carácter diferenciador es aquí esencial. La ilusión de la individualidad oscurece la perspectiva de la realidad global, de las integraciones orgánicas y de las afinidades estructurales. De ahí la pobreza del fondo metafísico de la escultura.

En la pintura el fondo es esencial; los objetos que se encuadran tienen valor particular por las conexiones que éstos establecen con el fondo. Sin embargo, sería erróneo basarnos en esta diferencia estructural para, mediante una jerarquización o una relación de valores, establecer la

superioridad de la pintura. Hay diferencias que son orgánicas; entre dos visiones específicas no se establecen relaciones de inferioridad o superioridad. Ambas están justificadas desde el momento en que tienen presupuestos diferentes. Rodin tenía un sentido especial para la individualidad. El carácter que define al individuo es una existencia viva y desligada de un determinismo trascendente. En el Renacimiento, el individuo justificaba su existencia participando de un valor típico; no tenía un valor *en sí,* sino uno simbólico. Más allá del devenir y de la variabilidad, el individuo alcanzaba su verdadera naturaleza negándose a sí mismo. El sexo se consideraba un accidente.

Miguel Ángel nos ha dejado una imagen del Redentor que no es ni hombre ni mujer, sino una extraña combinación que, incapaces de sentirla, nos resulta completamente incomprensible. Rodin está mucho más cerca de Rembrandt. Sólo que, mientras que en Rembrandt el individuo se nos revela en una especie de sucesión, en virtud de una interioridad inaccesible a una observación fugaz, en Rodin se desvela completamente a nuestro esfuerzo escrutador. La individualidad está desprovista de misterio. Por eso es accesible a nuestra comprensión. El núcleo interior que la caracteriza no es ya un punto imperceptible en el que convergen tendencias dispares, sino un centro disperso, manifiesto en toda la esfera de la individualidad. La estructura íntima de la individualidad se muestra totalmente a nuestra percepción intuitiva. En Rembrandt no basta sólo con considerar el aspecto exterior para aprehender su naturaleza íntima, es necesario además un esfuerzo de interiorización. En Rodin este esfuerzo deviene inútil, ya que las formas exteriores son las objetivaciones más auténticas de una interioridad. Aquí no es necesario un esfuerzo de comprensión de símbolos, pues la vida se manifiesta en su plenitud, sin asumir formas que le son extrañas.

En *El hombre con la nariz rota* o en *Juan Bautista* el fondo interior nos es totalmente accesible, la repetida observación no hace sino confirmar la primera impresión. *Los burgueses de Calais* constituye un ejemplo muy interesante de la visión de Rodin. Ante la mortificante perspectiva de la muerte, éstos no muestran ningún aspecto contradictorio que los aleje de su línea específica. Rodin nos los ha presentado sinceros consigo mismos. Ha sentido admirablemente la impresión que causa la muerte cuando ésta no viene del interior, sino

de fuera, a causa de la venganza de un hombre, cual

es el caso trágico de los representantes de los habitantes de Calais, que se entregan voluntariamente al rey de Inglaterra para salvar su ciudad del asedio. En la visión de Rodin, la individualidad se manifiesta por la exuberancia y la espontaneidad.

La muerte, como una aparición trascendente, atrapa y rompe el ímpetu de la vida. De ahí el aspecto trágico.

En Rodin lo trágico reviste también otro aspecto, ligado a su concepción general, tal como se desprende de sus obras. Es ese aspecto trágico de la vida que no se puede manifestar, que no puede desarrollarse sino aceptando límites. La individualidad es la vida encerrada en unos límites que no puede traspasar sino destruyéndose. En este sentido es típica *La ilusión, hija de Ícaro,* que sin embargo pierde su valor simbólico a causa de la evidencia intuitiva. ¿Qué son esas figuras que elevan nostálgicamente las manos, aterradas ante el abismo, que intentan escapar a una insuficiencia interior, sino expresiones de este aspecto trágico de la vida que debe aceptar unas formas para vivir? La individualidad es una fatalidad; es destino, un destino encerrado en el núcleo de la vida. Rodin supo intuir este aspecto trágico, que atraviesa toda su obra. La fuente del sentido de la individuación tiene por fundamento la concepción del elemento trágico en el hecho mismo de la individualidad. Esta tensión dramática tiene para nosotros un carácter de individualidad por no sentirla ligada al destino del hombre en general, sino sólo como un caso particular. Este arte contempla lo humano sólo en sus líneas particulares y aisladas. Con ello gana en autenticidad, pero pierde en *sentido.* Tratando el aspecto particular del hombre, era natural que Rodin diera una especial importancia al cuerpo. Se equivocan aquellos que ven el cuerpo, en este arte de Rodin, como un obstáculo para el espíritu, como la resistencia de la materialidad frente a la ascensión de la vida espiritual.

Partir de este dualismo es no entender la visión específica de su arte. No se trata de dualismo, sino del dramatismo de la vida insatisfecha de su limitación fatal, de las formas en las que está originariamente enquistada.

Esquematizar este dramatismo en dualismo medieval es no reconocer la visión específicamente moderna de Rodin. Ya no se trata aquí de una discrepancia entre sustancias estructuralmente diversas, sino de una desarmonía íntima provocada por una insuficiencia fatal, por la insuficiencia de la vida.

Para Rodin, todo el cuerpo es expresivo, no sólo el rostro. Rodin retorna a

un motivo antiguo que consiste en cubrir la cara en los momentos de suprema tensión, dejando que la expresividad del cuerpo desvele la agitación íntima.

La vida no se manifiesta sólo en las agitaciones del rostro, sino también, y tal vez con mayor sinceridad, en las del cuerpo. A veces la cara esconde una realidad auténtica bajo las formas convencionales. Es necesaria una fisonomía total.

El pensador de Rodin es muy característico en este sentido. Todo el cuerpo está concentrado; no es sólo la tensión de la frente, sino una convergencia general de los movimientos del organismo hacia la frente.

Esta posibilidad de objetivación, propia de Rodin, nos hace indiferentes al contenido del pensamiento, interesándonos únicamente en las formas exteriores, que no por ser exteriores son formas vacías, sino expresiones de la vida.

Descubrimos aquí el sentido del dinamismo que funda su visión artística.

No es un dinamismo interno, sino uno que se despliega en toda la esfera exterior del cuerpo. Se explica así la preferencia de Rodin por representar las figuras humanas como momentáneamente detenidas en un proceso de movimiento. Esta detención no es, sin embargo, una fijación, pues la persona representada da una impresión concreta del movimiento mediante la tensión muscular, que significa, en cierto modo, una dirección. La importancia del movimiento en el arte de Rodin resulta evidente cuando lo relacionamos con la atención que presta a los aspectos concretos y particulares de la vida. La tendencia a la abstracción del arte del Renacimiento, orientándola hacia lo físico, tenía que ignorar implícitamente el movimiento, que no cobra valor sino en relación a datos concretos. El Renacimiento, que apreciaba al hombre contemplativo —de ahí la concepción espectacular del mundo y el estetismo—, consideraba el movimiento como algo que formaba parte del dominio de la contingencia; de ahí su rechazo. Una tal concepción no carece de un fundamento real. Se tiene la impresión de que en Rodin las personas se mueven en una insuficiencia orgánica que no pueden superar.

He aquí lo que explica esa nostalgia que caracteriza muchas de sus

creaciones, nostalgia cuyo determinante es la misma estructura de la existencia.

Hay un elemento moderno en el arte de Rodin: el del amor vacante de

significación metafísica. *El ídolo eterno* es poco representativo a este respecto; *El beso,* en cambio, lo es en alto grado.

Para la Antigüedad y el Renacimiento, el amor era un medio de realizar una identidad, que no era la de una participación cósmica, sino la de una ideal.

El eros, que representa un proceso de desindividualización, era representado en un plano de trascendencia e idealidad. Para la filosofía del amor es característica esta orientación metafísica, ya que nos ayuda a entender más fácilmente el carácter del amor moderno, desprovisto de esta dimensión metafísica. Rodin ha dado al amor como vivencia —como sensualidad pura y loca exaltación, motivos específicamente modernos, que dan al amor el sentido inmanente de una fusión en el flujo de la vida— una frescura que ofrece un encanto específico a su visión erótica. En las creaciones de este tipo, el rostro humano ocupa un lugar totalmente secundario, a veces está completamente oculto por una conformación especial. El resto del cuerpo es bastante expresivo para manifestar esa mezcla de gracia y brutalidad tan específica de la tensión erótica.

Aquí el amor ya no tiene ese carácter de misterio e ininteligibilidad. Una de las notas esenciales del arte de Rodin es la expresión del amor en toda su plenitud; la sensualidad, que es la expresión más característica de la vida, se manifiesta no sólo en los ojos ardientes y pasionales, sino en toda la región corporal. Por eso, en estas escenas de intensa tensión vital la luz no es algo que viene de fuera, que se proyecta sobre un fondo de vida, sino que, por el contrario, brota de la actividad total del cuerpo. La luz y el movimiento se desprenden de la totalidad de la vida, no son elementos heterogéneos.

Por este motivo tendemos a asimilar el arte de Rodin a un contenido de vida concreto, no a un valor artístico independiente de la vida. He aquí el motivo esencial de ese carácter de objetividad que afirmábamos como el elemento que impresiona al primer contacto con su obra.

REFLEXIONES SOBRE LA MISERIA

Hay ciertos aspectos de la vida que responden a una expresión de sentimentalidad lírica más que a ninguna otra. El pensamiento

cristaliza un contenido que no puede superar sus límites, acepta fatalmente su determinación, y la indignación es comprimida en formas. La miseria constituye uno de esos aspectos de la vida ante los cuales el pensamiento enmudece, pierde su fuerza afirmativa y todo su ímpetu. Evidentemente, esta actitud es menos característica de quien padece la miseria que de quien intenta comprender su fenómeno. Dicho proceso de comprensión no resulta de una preocupación puramente objetiva ni de las extrañas paradojas de un estetismo cualquiera. Es la expresión de una profunda perplejidad para la cual no hay solución. Ante la miseria el estetismo deviene una forma de vida inadmisible. Cultivar lo estético por sí mismo es ignorar la compleja estructura de la problemática de la vida, es pasar superficialmente sobre las antinomias elementales o sobre las irreductibilidades que caracterizan la naturaleza cualitativa y múltiple de la existencia. La miseria hace imposible la concepción espectacular de la vida, pues, como el dolor o la enfermedad, excluye las posibilidades de objetivación, sobrepasa todo intento de dualización, anula el esfuerzo perspectivista que mantiene una separación permanente.

En torno al estetismo se ha mantenido la ilusión de un aristocratismo, que se ha mostrado estéril e incompatible con la comprensión de la vida. Este falso aristocratismo es el fruto de una estilización que, por el predominio del elemento formal, ha apartado el núcleo de un contenido sustancial y concreto.

La miseria ha destruido la creencia de la belleza y su culto.

Cuando Dostoievski dijo: «La belleza salvará al mundo», no pensaba en el carácter formal de un orden armónico, sino en la pureza de un contenido de vida.

En lo que toca al momento histórico actual, hemos de observar que la

desaparición de la creencia en las normas de la moral se debe tanto a los motivos de orden filosóficos que la han suscitado como al fenómeno de la miseria. El orden moral no tiene sentido sino para quien se halla orgánicamente integrado en la vida —tanto biológica como socialmente—, para quien el flujo irracional de la existencia puede tener un encanto. La miseria conlleva una desintegración, una oscilación dolorosa, una inestabilidad permanente que excluye la posibilidad de un marco normal.

Lo impresionante de su naturaleza particular resulta del hecho de que ante su visión no pensamos en los condicionamientos objetivos de

orden económico que la determinan, sino en el hecho de que los hombres, conociendo su existencia y pudiendo subsanarla, no lo hacen. Es el mismo sentimiento que ante las ruinas: la melancolía y la tristeza no derivan del derrumbe amorfo de unos muros, sino del hecho de que el hombre los deje así, abandonados. El pensamiento enmudece ante la miseria no a causa de los factores económicos, sino ante la preponderancia y enfoque del elemento antropológico. La estructura económica se mantiene en una situación de relativa exterioridad con respecto al hombre; ésta se constituye en un proceso independiente que la hace relativa al ámbito de la objetividad como tal. La irracionalidad del mecanismo económico queda fuera del fondo subjetivo. Su eficacia resulta del condicionamiento que una fuerza trascendente al hombre, y de la que éste tiene necesidad, ejerce sobre su naturaleza.

Cuando se reflexiona sobre la miseria, la estructura económica es considerada en su trascendencia, lo que hace que las responsabilidades se atribuyan casi exclusivamente al hombre.

La experiencia de la miseria conduce a la concepción de la vanidad de los ideales y de la nulidad e insignificancia de los valores, pues ella instaura una separación radical entre el mundo de la vida concreta y la región ideal del espíritu.

Este dualismo hace la vida imposible, ya que no resulta válido sino para algunos. Para éstos, la desarmonía íntima es catastrófica.

La vida ordenada y estabilizada se desarrolla según unos criterios y unas normas, según un sistema de valores. A quien vive en la miseria, todo le está permitido. El sistema rígido que establece los límites de la validez pierde toda consistencia. Por este motivo hay un signo de incomprensión en todo acto de condena.

Si antes el fenómeno de la miseria se presentaba aisladamente, sin correspondencias en los diversos planos del espíritu, hoy está acompañado de un equivalente en el plano de la cultura. Ocurre que la inmensa miseria material que se desarrolla y extiende paulatinamente sobre el mundo se ve acompañada por el proceso de decadencia de la cultura moderna. No hay aquí un precedente que permita establecer relaciones de sucesión entre las diversas formas de la vida. La decadencia de la cultura se realizaría igualmente sin la miseria actual. La correspondencia de los diferentes planos, sin embargo, confiere al proceso de decadencia un carácter mucho más catastrófico que el que la historia nos ha presentado hasta ahora. El desencanto del hombre de hoy halla su explicación y justificación en

este complejo de condiciones que dan a nuestro tiempo una configuración totalmente específica.

No está de más recordar la influencia que estas circunstancias tienen sobre la juventud de hoy. Un envejecimiento prematuro, un espíritu de hastío ante las viejas formas de vida, la incertidumbre, la premonición de un trágico estremecimiento, la gravedad melancólica ocupan el lugar de la ingenua espontaneidad y de la tendencia a la irracionalidad que caracterizan la verdadera juventud. Planteándose temprano el problema social, el individuo es sustraído al marco habitual de la vida, arrojado a la vorágine y a la destrucción. Antes, los jóvenes ni siquiera se planteaban el problema social.

Hoy, la insistencia con la que éste se presenta constituye un elemento de envejecimiento.

Wilhelm Dilthey dijo una vez, sobre Hegel, que éste formaba parte de esa categoría de hombres que nunca fueron jóvenes. Sus colegas del instituto de Tubinga lo llamaban: «der alte Mann».

Si en Hegel dicho fenómeno encuentra una explicación particular por ser el resultado de unas condiciones de todo punto específicas, el mismo fenómeno muestra hoy motivos de determinación mucho más generales en una estructura colectiva. La cultura actual, la más reciente, es la cultura de unos hombres que nunca fueron jóvenes. Para éstos, la miseria es un factor esencial de envejecimiento.

De esta inestabilidad, que provoca la miseria, deriva igualmente el miedo al futuro.

Sólo la asimilación en el presente puede conducir a un equilibrio. El desplazamiento de esta conciencia hacia el futuro anula la vivencia ingenua

y toda posibilidad de equilibrio.

La desgracia del hombre de hoy resulta de la imposibilidad de vivir en el presente.

El futuro es un elemento de incertidumbre; por otra parte, la miseria lo desintegra del presente. Por el momento, para el hombre de hoy no hay salvación.

INDIVIDUO Y CULTURA

Hay en nuestro tiempo un fenómeno absolutamente inadvertido que

revela una cierta estructura espiritual del hombre actual. Dicho fenómeno se refiere al hecho de que las vivencias subjetivas no sean aceptadas como tales y se les busque una ilustración y una justificación en el complejo de la cultura contemporánea. Este proceso —y he aquí lo verdaderamente interesante— es realizado por el mismo individuo que vive esas experiencias. La imposibilidad de vivir solo, la ausencia de una interioridad consistente, la deficiencia del sentido de unicidad de la individualidad constituyen sólo algunos de los elementos que condicionan dicho fenómeno. Éste concierne a la propia estructura cultural en la que vivimos.

En una cultura en la que predomina una única tendencia, en un momento histórico de esa cultura en el que la cristalización de un estilo impone una forma determinada y anula las divergencias y heterogeneidades, las individualidades que escapan a estos moldes no pueden justificar su desviación sino por la particularidad de unas disposiciones originales que especifican fatalmente un contenido y una forma de vida. La referencia a este momento de la cultura no puede sino mostrar al individuo su aislamiento y la ilusión de una correspondencia entre sus tendencias y las del medio.

El individuo bien dotado siente su soledad más intensamente en las formas culturales homogéneas que en las complejas, pues la especificidad de su fondo vital subjetivo le impide descubrir en el plano de la cultura una dirección particular en la que integrarse.

El individuo trasciende su soledad estableciendo relaciones y correspondencias en virtud de las cuales supera su irreductibilidad deviniendo la expresión simbólica de una totalidad supraindividual. La inserción en las objetividades ideales del espíritu objetivo resulta de la necesidad de integrarse en la cultura. Hoy la multiplicidad de tendencias permite a cada individuo integrarse e incluirse en unas formas y categorías

generales. Casi nadie habla ya de su propia experiencia, de sus tormentos y angustias personales, sino de las complicaciones de una cultura incapaz de proporcionarle un sentido preciso o una fórmula de equilibrio. Este proceso de objetivación es harto eficaz. Y nos recuerda el fenómeno que en el *mito* objetiva mediante expresiones del mundo natural las más profundas realidades y problemas de la vida espiritual.

La necesidad de encontrar correspondencias y afinidades a las experiencias personales en el plano de la cultura, de considerar *históricamente* el dato interior, de trasponer objetivamente la vivencia subjetiva, deriva de la conciencia que ha alcanzado la mayoría de los

hombres de hoy sobre el proceso ineluctable de la cultura, sobre la necesidad de someterse a un curso fatal y a un devenir irracional. En cuanto al concepto de relación entre individuo y cultura, debo decir que el único que me parece aceptable y de más profundo sentido es el que sitúa la idea de destino en el centro de la consideración del proceso de las culturas. Hay un destino interior, una necesidad interna frente a los cuales el hombre está desarmado. La comprensión de la necesidad me parece constituir el sentido y conclusión del filosofar. El núcleo íntimo de la existencia, en general, y el de la cultura, en especial, revela una necesidad, una realidad del destino que sólo la variedad de los fenómenos y de las apariencias puede ocultarnos. La ilusión del hombre moderno, que ha perdido el sentido de la eternidad, consiste en creer que el esfuerzo individual es capaz de cambiar la dirección esencial de un proceso, que la acción modifica la estructura irracional de la existencia, que el hecho moral tiene significación metafísica. Son específicos de la modernidad esos sistemas de la filosofía moral en los que se habla de la moralización progresiva del mundo, lo que no sería sino arrancar el mundo de su marco irracional y asimilarlo a la esfera de los valores éticos mediante un proceso de trascendencia cósmica. El mundo contemporáneo ha quedado en un principio perplejo ante tamaña ilusión. La renuncia a las ilusiones, sin embargo, se ha llevado a cabo hoy mediante un acto que no está lejos del cinismo.

En una cultura, el individuo no tiene otra función ni otro valor que actuar dentro de sus categorías. Con el tiempo, los valores que produce pierden su marca subjetiva y se integran en la estructura autónoma de la cultura.

¿Dónde se muestra la tragedia del hombre encerrado en el proceso fatal de la cultura? Allí donde la extenuación y decadencia de la misma implican

fenómenos similares en el ser individual. El hombre sigue la curva de evolución de la cultura. Lo que significa ser prisionero de la historia. La inclusión en la necesidad, el aprisionamiento en el destino inmanente de la cultura, excluye cualquier concepción fenomenalista de la cultura, pues el destino y la necesidad conducen a lo existencial y a la esencia. La perspectiva idealista de la historia, por el contrario, lleva a la ilusión inadmisible de atribuir al hombre valores y capacidades tangiblemente inexistentes.

Una de las causas de la visión pesimista de la historia y de la cultura es que el hombre llega a darse cuenta, en un momento dado, de la independencia del curso de éstas con respecto a sus exigencias. El

individuo toma entonces conciencia de la nulidad de sus esfuerzos, de la vanidad de todo intento de modificar el sentido de la historia. En lugar del activismo generador de todo tipo de ilusiones, la contemplación serena sitúa las cosas en su encuadre normal.

LA ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO

RELIGIOSO

Hace unas décadas, el problema del conocimiento religioso hubiera parecido no sólo desplazado, sino incluso injustificado, ya que sólo se admitía como válido un tipo de conocimiento cuyos elementos, precisamente determinados, no permitían en modo alguno trascender sus límites. El conocimiento racional, del que parte este tipo de indagación de la realidad, además de asumir una validez absoluta, que excluía todas las demás modalidades de conocimiento, tenía además otro defecto: estrechaba excesivamente el concepto de racional. Así, el actual descrédito del racionalismo no sólo se ha debido a una actitud opuesta, sino también a la cerrada limitación en las concepciones de sus representantes.

Hay que reprochar al racionalismo en su forma gnoseológica, el intelectualismo, no haber mostrado comprensión hacia el problema religioso, hacia las posibilidades del conocimiento religioso. El gran mérito del pensamiento contemporáneo es haber comprendido que sólo una tipología de las diversas formas de conocimiento, que aprehenda su esencia, puede satisfacer la concepción de la variedad de lo real. Esta tipología no agota la realidad mediante un conocimiento integral; ésta no es sino un intento de exponer comparativamente, sobre un plano actual, las formas que se han desarrollado históricamente. En lo que concierne a nuestro problema, ésta no justifica sino la existencia de una fórmula general, de un tipo entre otros. Los intentos de establecer una tipología —no importa su naturaleza—

muestran la tendencia del hombre a comprender la vida espiritual en toda su riqueza; para la realidad como tal, éstos son irrelevantes. El predominio del intuicionismo en la cultura contemporánea constituye el elemento esencial para explicar por qué la estructura del conocimiento religioso interesa hoy tanto. El conocimiento religioso es una forma de conocimiento intuitivo en general. Esta formulación no pretende incluir el conocimiento religioso en otro más general, sino establecer los elementos diferenciales y específicos

dentro de un marco más amplio.

Entre un procedimiento que generaliza lo individual hasta anularlo y otro que especifica y diferencia, es preferible este último, ya que, si no alcanza una validez lógica, se acerca más a una comprensión viva de lo concreto.

Para las ciencias históricas, sólo un procedimiento de individualización es fecundo y legítimo. Entre dos personas que se ocupan de la esencia de la religión, no es la que destruye la especificidad de la vivencia religiosa mediante su fe ciega en la virtud universal de la derivación genética (la única fuente del sentimiento religioso es el miedo, etc.) la que está más cerca de la verdad, sino aquella que intenta entender el elemento específico e irreductible de dicha vivencia, la unicidad que la distingue de las demás.

¿Qué es lo que separa la intuición religiosa de la intuición sin más?

En primer lugar, su objeto. La intuición religiosa no busca la simple objetividad, tal como ésta se presenta ante nosotros; ni siquiera el núcleo sustancial que subsiste más allá de la diversidad de las formas fenomenales y que constituye su centro productivo e inmanente, sino el absoluto que trasciende la objetividad sensible. Evidentemente, no se trata aquí de la existencia o de la inexistencia del objeto al que apunta, ya que lo que planteamos no es una crítica de la metafísica religiosa, sino una crítica del conocimiento como tal. Lo que interesa, en este caso, es la intencionalidad de la intuición religiosa, su objeto intencionado, no su estructura esencial o existencial. La realidad de dicho objeto puede ser incluso puesta en duda, sin excluir por esto la problemática del conocimiento religioso.

La intuición sin más se aplica a los diversos datos de lo real, e intenta comprenderlos desde dentro hacia fuera; en la intuición religiosa, el dato del conocimiento está predeterminado. Tanto una como otra son la expresión de una simpatía hacia el objeto de conocimiento. ¿Cuál es el sustrato de esta simpatía? Es la convicción implícita de la identidad estructural entre el que conoce y el objeto conocido, más allá de la multiplicidad de las formas de la realidad. Si la intuición sin más explica esta identidad mediante un proceso de objetivación psicológica, en base al cual el hombre atribuye energías subjetivas a la realidad objetiva, la intuición religiosa tiene esta identidad como premisa. Puedo conocer a Dios por cuanto soy una criatura suya. La encarnación del logos prueba esta identidad estructural, sin ser el signo de una unidad sustancial en la que las distinciones sean imposibles. Sin embargo, el valor, la eficacia de la

intuición religiosa, no se manifiesta sólo en la orientación del hombre hacia la divinidad; una orientación activa por parte de ésta es igualmente necesaria. En la religión, la polaridad no es concebible sino activa, por lo que la autonomía está excluida. Por otra parte, la tendencia y el sentido de la polaridad consisten en disminuir la autonomía. La intuición, en la concepción religiosa, concierne a

realidades ontológicas. De ahí la certitud que caracteriza esta intuición religiosa y que no surge sino allí donde la esencia de la existencia es captada por vía directa.

La intuición es una vía de conocimiento directo. El absoluto, la realidad ontológica, la existencia en su esencialidad no se presentan desveladas a nuestra intuición o son incognoscibles. Aquí no caben dudas ni aproximaciones.

La intuición que no se aplica a la esfera religiosa intenciona también otros contenidos u objetos, aquende la esfera de la ontología. La intuición se orienta, en este caso, hacia un sentido o hacia una idea. Se puede hablar, sin ser paradójico ni caer en el platonismo, de la intuición de un concepto. A una tal categoría pertenece la intuición de la vida en su flujo dinámico e inconsciente, en su movilidad incesante, en su irracionalidad orgánica. El intelectualismo, con el concepto como único medio de aproximación a lo real, se ha mostrado completamente incapaz de aprehender el devenir concreto, lo irracional en el despliegue de lo real. El concepto es una forma trascendente a lo vivo. La intuición se amolda al elemento vivo, dinámico e irracional. La intuición religiosa, que encontramos en todos los grandes místicos, es un intento de ir más allá de las relatividades de la vida, más allá de la inconsistencia de las formas. En las religiones, el absoluto no es histórico, no se desarrolla en el proceso histórico; y aun si así fuera, el devenir histórico no es una categoría constitutiva del absoluto. Los modernos han caído en la paradoja de atribuir al absoluto la categoría del devenir histórico (el hegelianismo, por ejemplo). En la religión y en la mística, la intuición es una negación de la historicidad.

De ahí el carácter no progresivo de la intuición, más acentuado en la intuición religiosa. Por ser una aprehensión directa e inmediata, es natural que prescinda de la progresión. Por este carácter se diferencia de la dialéctica, cuyo proceso de conocimiento inmediato y progresivo presupone un desarrollo infinito, sin punto de llegada. La síntesis en la estructura del pensamiento dialéctico nunca es definitiva; ésta se abre siempre a nuevos

dualismos y a nuevas síntesis. Esta progresividad determina el carácter provisorio del conocimiento dialéctico. La intuición busca un conocimiento con carácter definitivo; aquí reside también ese sentimiento de certitud que acompaña a la intuición.

Se han basado en el matiz afectivo de la intuición para señalar su subjetivismo y su invalidez. Con todo, no hay que olvidar que la

vivencia subjetiva, si es intensa, puede revelar un contenido de vida bastante rico. En *Was ist Metaphysik?,* Martin Heidegger ha mostrado cómo el aburrimiento nos revela al existente como totalidad, y la angustia, la nada. Sören Kierkegaard habla de la revelación de lo existencial, como tal, en el pecado.

Todo esto muestra que la experiencia subjetiva, a la que está ligada la intuición, no carece de fecundidad, sino que, por el contrario, lo que llamamos las grandes actitudes o perspectivas no son sino sublimaciones u objetivaciones sobre un plano más intelectualizado de la misma.

El problema del símbolo se sitúa en estrecha relación con la estructura intuitiva del conocimiento religioso. ¿Cuándo aparece el símbolo? Cuando la intuición de una realidad es demasiado viva y demasiado profunda para hallar una expresión adecuada. Ésta es la condición subjetiva. La objetiva se refiere al contenido rico y múltiple del objeto, contenido inefable en una forma simple. Allí donde la intuición no puede esclarecer sus elementos aparece el símbolo como expresión determinada de algo indeterminable. Se explica así que en su base resida un misterio que no puede ser completamente iluminado. A diferencia del mito, que es una expresión dinámica, el símbolo constituye una expresión estática. Tanto éste como aquél derivan de la irreductibilidad del objeto. Su carácter único y singular lo hace impropio a una asimilación conceptual. ¿Cuál es el rol del conocimiento racional en la religión? Este problema, eliminado por lo que se ha dicho más arriba, descubre una especial relevancia si se lo aplicamos al material elaborado de la religión, a lo que ésta tiene de carácter sistemático, a su construcción unitaria sobre el plano teorético. La dogmática se encuadra en un plano teorético; así, las perspectivas del conocimiento racional se amplían sobre este plano, incluso cuando éste pudiera tener —y las tiene— raíces en una región preteorética. El conocimiento racional puede ejercerse en el ámbito de lo dogmático no porque éste respete las exigencias de lo racional, sino porque su formulación es racional. Cuando la religión representa un sistema, y no una

vivencia en cuanto tal —la única fecunda—, predomina el espíritu constructivo del conocimiento racional. A diferencia de la religiosidad, que da nacimiento a la religión, el plano de la formulación racional es algo derivado y, en este sentido, menos esencial. La intuición religiosa, que concierne a la ontología, constituye el elemento fundamental y esencial de la experiencia religiosa. Que es así lo prueba el proceso histórico, la vida histórica de la religión, que muestra que en las épocas en las que imperaba una dialéctica

superficial la pobreza interior era implícita.

Mediante el predominio del elemento intuitivo en la religión se realiza la trascendencia de todas las formas que se interponen entre nosotros y la realidad. ¿Este predominio de lo intuitivo excluye los criterios y los valores trascendentes con los que la religión inevitablemente aprecia la realidad? Se realiza aquí una eliminación de intención más que de hecho, pues la religión no puede renunciar a la suma de valores que define su estructura. La intuición, en tanto y cuanto es religiosa, se impregna mediante este atributo de las diversas notas que constituyen la religión.

Suponiendo que la intuición sea absolutamente pura, sin notas anteriores ni valores que la acompañen, en su proceso de elaboración se cumple el fenómeno que la asimila a un círculo de valores; cuando la intuición se sublima en el plano teorético, esta asimilación es inevitable.

La religión, el arte, etc., todas tienen una esfera limitada de valores que no pueden rebasar sin alterar su sustancia específica. La estructura del conocimiento religioso está determinada por la esfera de valores en los que vive la religión.

El conocimiento religioso, que es un tipo de conocimiento entre otros, es al mismo tiempo una forma particular de la estructura más compleja que constituye el intuicionismo, que representa a su vez un marco más vasto en la arquitectónica de los tipos de conocimiento.

EL SENTIDO DE LA CULTURA

CONTEMPORÁNEA

Los momentos históricos de la evolución de una cultura no pueden entenderse si intentamos aislarlos de la totalidad a la que pertenecen y elevarlos a un plano exterior. Los momentos históricos, en cuanto formas individuales de una cultura, no constituyen estructuras discontinuas o expresiones orgánicamente divergentes, que resultan de una energía caótica; todos participan de un fondo original y específico. Aquí reside el carácter de unidad de esos momentos, así como el carácter de unidad de la cultura a la que pertenecen. ¿Las múltiples objetivaciones de ésta no justifican más bien una falta de unidad interior, de coherencia interior y orgánica? ¿Cómo prueban, por ejemplo, el Renacimiento, el Barroco o el Romanticismo la unidad de la cultura moderna?

Estas objeciones pasan por alto una cosa: las expresiones históricas de una cultura no han de juzgarse según su carácter exterior y superficial, sino según su configuración interior, que nos revela una comprensión intuitiva, una penetración profunda. No debemos concluir su identidad en razón de su carácter simbólico, ni su divergencia en razón de su multiplicidad; en el primer caso, debe explicitarse la relación que existe entre la expresión individual y la totalidad de la que deriva; en el segundo, las posibilidades y el dinamismo de la cultura. Realizándose *históricamente,* en su desarrollo progresivo, en su sucesión paulatina, las expresiones de la cultura se constituyen necesariamente en estructuras diferenciales e individualizables.

El historiador profesional las estudia en su individualidad particular, sin buscar una síntesis más fecunda. Una visión filosófica descubre el sentido de estas expresiones individuales y su relación con una totalidad que las trasciende. A esta necesidad de relacionarlas se debe el hecho de que en la consideración de la cultura contemporánea no se pueda proceder a una exclusión de sus antecedentes, fragmentando su vida en unidades discontinuas, que haya que establecer las conexiones interiores que ligan

cada forma individual a las otras. Se realiza aquí un condicionamiento no asimilable a una relación causal de orden mecánico, ya que la estructura cualitativamente rica se efectúa en el *tiempo,* en cuanto marco de *creación,* y no de un desarrollo mecánico, irrelevante para cualquier idea de productividad, en el que la creación es *a priori* excluida. Si en el orden mecánico el tiempo tiene una significación trascendente al objeto, en lo que concierne a los aspectos de la

cultura, éste conserva un carácter de inmanencia, en virtud del devenir cualitativo de la misma. Las realizaciones históricas de la cultura son el *resultado* de un fondo productivo que la fundamenta y de la suma de valores que existen embrionariamente en ese fondo. Las realizaciones históricas, siguiendo una lógica interna inexorable, traen sucesivamente a un plano actual los valores del sustrato originario.

Una comprensión intuitiva de los procesos interiores descubre en el fenómeno del Renacimiento o de la Reforma predeterminadamente todo el carácter de la cultura moderna. La multiplicidad de las formas no impide una visión esencial de la necesidad interna de la cultura, de su destino. El destino no ha de entenderse aquí según su significación corriente, que objetiva lo internamente dado. El elemento irreductible de la idea de destino, ese cierto carácter de irracionalidad del mismo han de interpretarse como inmanentemente contenidos en la estructura interior de la cultura. Las formas culturales no pueden concebirse separadamente, como independientes del destino del que participan. Sin esa referencia no serían siquiera comprensibles, pues sería erróneo atribuirles un carácter de singularidad que las aislase de su fondo vital, reduciéndolas a simples formas sin contenido. La unicidad no excluye la participación en una totalidad, comportando más una unicidad de expresión que un contenido sustancial. La existencia de un destino interior en una cultura explica por qué es susceptible de entenderse la individualidad de sus formas con carácter único. El destino está incluido en el fondo de vida de cada cultura.

De ahí su carácter originario.

El sentido de la cultura contemporánea no puede determinarse sino refiriéndola a la totalidad de la cultura moderna y precisando la significación que comporta en la evolución de esta última.

Lo que caracteriza el momento histórico que vivimos es la tendencia a presentar sobre un plano de actualidad la suma de valores desarrollados históricamente en el decurso de la cultura moderna, a actualizar lo realizado

mediante un proceso. La multiplicidad de direcciones y manifestaciones, surgidas de una vivencia ingenua, del enceldamiento en una esfera limitada de valores, de un angostamiento de la perspectiva, se presenta al hombre de hoy en toda su variada riqueza.

La nuestra es la época de las grandes síntesis. El hombre ya no está inserto ingenua y espontáneamente en la existencia. Con una amplia perspectiva intenta comprender las diversas formas culturales y

espirituales. Este acto de *comprensión* lo sitúa en una posición de todo punto particular, que no encontramos sino en los momentos postreros de una cultura y que en otras épocas no se da sino en muy raros individuos. La vivencia ingenua, que encontramos en las épocas creadoras de la historia, en las que el hombre no se siente fuera de la vida y de la cultura que contempla, realiza una asimilación en la existencia que no es sino la creencia fanática en un círculo de valores, creencia basada en la ilusión de su universalidad.

Los valores, en esta estructura de vida, no son exteriores y trascendentes al hombre, se mantienen en una esfera subjetiva de elaboración. Si no obstante éstos son objetivados, la relación con el fondo subjetivo antropológico no se rompe, se mantiene en un vínculo inmanente. Éstos tienen un carácter vivo.

Cuando se habla de ideales, de los ideales exteriores de una época, no se trata en realidad sino de una ilusión que separa los valores de su fondo subjetivo, exactamente como se atribuye al destino una realidad objetiva, fuera de la estructura interna del hombre. La exterioridad y trascendencia de los valores se realiza allí donde el hombre se sitúa frente al mundo histórico, cuando las vivencias ingenuas y espontáneas son suplantadas por la perspectiva y la comprensión, estando el hombre más allá del flujo y el devenir concretos de la existencia. En tales condiciones, éste considera los valores en su autonomía, independientemente del fondo de vida del que han surgido. Desde esta perspectiva, todos mantienen un carácter autónomo. No es lo mismo cuando una época, sucediendo a otra, crea otros valores, deviniendo los de la época precedente externos a ella, pues en este caso la exterioridad concierne sólo a una estrecha región de los mismos. La perspectiva histórica aplicada a la vida de una cultura, la comprensión llevada al exceso manifiestan de modo evidente un desplazamiento del eje espiritual fuera del ámbito de la vivencia en cuanto tal.

El perspectivismo histórico es la expresión de la imposibilidad del hombre de hoy de apegarse a un círculo estrecho de valores y del agotamiento del

fondo productivo de la cultura moderna.

Una cultura se compone de expresiones limitadas. La creación sólo es posible en tales condiciones. La pretensión de universalidad que domina la cultura actual es la manifestación de su eclecticismo.

¿Qué es la tendencia a las grandes síntesis sino la expresión de este

eclecticismo?

Es evidente que las síntesis de las que hablamos no son las construcciones de una sistemática de estilo clásico, en la que el mundo es simplificado por una visión subjetiva, sino síntesis de base histórica y psicológica. Éstas sólo son posibles cuando la suma de valores realizados históricamente se actualiza. El eclecticismo intenta combinar los diversos sistemas de valores.

Una combinación bastante artificial, pues si bien éstos no difieren estructuralmente —como ocurre con los valores de las diversas culturas en una consideración comparativa—, no es menos cierto que son el resultado de experiencias específicas que no pueden volver a vivirse simultáneamente. La actualización de la que hablamos trae a un plano teorético los valores en su articulación formal. He aquí el sentido de su exterioridad y de su trascendencia para el hombre actual.

El eclecticismo nace allí donde la energía productiva se ha agotado, allí donde las posibilidades se han consumido. Su misma orientación no concierne a la creación, sino a una combinación de elementos. Sólo que ésta en ningún caso puede ser orgánica, pues no resulta de una cristalización natural, siendo la intervención artificial demasiado evidente. Tal como lo concebimos aquí —no sólo como realización individual, sino asimismo como punto final en la vida de una cultura —, el eclecticismo constituye una especie de balance de la misma. Éste no señala la presencia de las desarmonías o antinomias que constituyen la base de la cultura, sino más bien la multiplicidad de tendencias, la diversidad de las expresiones o la riqueza de las formas, que presenta simultáneamente en una síntesis endeble. Para una cultura constituye el signo de su agonía.

En la experiencia, en la vivencia, la existencia se realiza en el presente; el instante se vive sin la mortificante e incesante referencia al pasado o al futuro. Se escapa a la tiranía del tiempo. El momento deviene eternidad.

La perspectiva posibilita la comprensión del proceso universal del tiempo.

La eternidad es concebida como existencia en un devenir continuo o como real y tangible al término de un desarrollo cósmico, como ocurre en ciertas

metafísicas religiosas. Desde el ángulo del devenir, la cultura se

resuelve en una totalidad de formas infinitas y relativas. El historicismo y el relativismo son el resultado del predominio de lo temporal y del devenir en la apreciación de la cultura como realidad histórica. Su nacimiento se debe igualmente al rechazo de toda ingenuidad. El sentido de orientación perspectivista en el mundo histórico deriva asimismo de la intensificación de la *conciencia* en su proceso de dualización con respecto a la vida. La conciencia en el mundo contemporáneo se ha desgajado de la existencia hasta el paroxismo. Esta separación se debe menos a una dialéctica interna que al fenómeno de disolución de la cultura moderna. El hombre ya no se siente sujeto a una categoría limitada y cerrada. La intensificación paroxística de la conciencia lo ha llevado a una situación verdaderamente trágica: a la incapacidad de determinarse por una categoría o sistema, a la imposibilidad de jerarquizar los contenidos espirituales e históricos, a la eliminación de una participación fecunda y productiva en toda forma de espíritu. Para los espíritus superiores, que no han sido alcanzados por el eclecticismo, la reflexión escéptica, el desencanto o la contemplación han devenido notas esenciales de su vida espiritual.

De la multiplicidad de tendencias deriva también esa falta de convergencia precisamente determinada de los elementos de la cultura actual. También hoy hay problemas centrales; pero éstos ya no tienen esa preponderancia que en otro tiempo constituía una expresión de la unidad espiritual. Hay también otra causa —específicamente moderna — que explica la falta de convergencia en la cultura actual. El mundo moderno ha sufrido una desintegración de la unidad espiritual mediante la autonomización de sus diferentes formas. Si la Edad Media constituyó una espléndida convergencia y unidad por el predominio de la religión, el Renacimiento por el predominio del arte, el Barroco por el de la mecánica, pasando por alto el Romanticismo y el positivismo, que asimismo tuvieron sus formas características, la cultura contemporánea ya no manifiesta una tal unidad.

La autonomización de las diversas formas y objetivaciones del espíritu no ha de entenderse como una divergencia total. Las nuevas investigaciones han establecido el significado de las afinidades entre ellas, afinidades que ligan y condicionan la estructura social, económica, espiritual, *etc.* Sólo una penetración sustancial de los contenidos puede descubrir estas afinidades.

Para quien no percibe las conexiones internas, la divergencia subsiste,

causando una impresión desconcertante. Formalmente, las diversas disciplinas parecen manifestar una completa irreductibilidad; una

terminología propia para cada una, una delimitación precisa, el perfilamiento de las líneas de diferenciación las han aislado unas de otras.

Sólo una visión intuitiva que rompa las barreras formales de carácter diferenciador podría aún restablecer una unidad aproximativa del espíritu.

La reacción contra todo formalismo no deriva de una gran libertad, sino del predominio de las formas que ha esquematizado la vida y destruido la espontaneidad por un excesivo anquilosamiento. Por ello, la apología y exaltación de la movilidad y del primitivismo tienen una justificación mucho mayor de lo que se cree. El hombre quiere liberarse de la presión de las formas de una cultura envejecida. El entusiasmo por la juventud, que hoy alcanza un verdadero frenesí, deriva de la orientación admirativa hacia la espontaneidad y la irracionalidad. Más allá de un mecanismo complejo, más allá de las elaboraciones de la cultura, el hombre tiende a acercarse a lo originario, al dato puro, no falsificado por las categorías. Es sumamente interesante observar cuáles son las expresiones preferidas del hombre de hoy y que éstas manifiestan mucho más que una realidad, una vaga nostalgia por realidades perdidas. No hay frase en los escritos de los autores preferidos del mundo actual en la que no encontremos alguna de estas expresiones: irracional, originario, auténtico, intuitivo, experiencia, etc.…

El carácter trágico del hombre de hoy —carácter de la cultura contemporánea— resulta de una escisión dolorosa entre la conciencia, con sus tendencias centrífugas, y las tendencias centrípetas hacia la ingenuidad y la irracionalidad de la vida. De ahí deriva la paradoja: la orientación *consciente* hacia lo ingenuo e irracional, paradoja que muestra que para el momento histórico actual no existe salvación.

La verdad es que el hombre nunca ha sido menos ingenuo que hoy. ¿Cómo podría ser de otro modo en una época aún dominada por el historicismo y en la que el psicoanálisis tiene primacía? El psicoanálisis ha destruido en gran parte la fe en la cultura y en su progreso. En el acto de la creación, esencial a toda idea o concepto de cultura, el psicoanálisis descubre sustratos cuyo conocimiento disminuye el entusiasmo para lo que las épocas clásicas de la humanidad han llamado el carácter ideal de la cultura.

El psicoanálisis, basándose en datos reales, no es en sí reprobable; mas el hecho de hacer de todo individuo un analista, un espectador de sí mismo, lo

sitúa en una posición del todo particular en cuanto al mundo de hoy. El psicoanálisis no podía aparecer sino en una fase de decadencia cultural, no por cuanto constituye una preocupación para especialistas, sino por haberse extendido entre el público. Si el psicoanálisis ha destruido en cierta medida la creencia en la cultura, no es menos cierto que él mismo es la expresión y el resultado de un vago aburrimiento ante el fenómeno de la cultura. ¿Quién cree hoy en la personalidad, en el ideal o en el progreso, en los elementos constitutivos de la cultura? En otro tiempo su mención se acompañaba de una nota afectiva; por eso se creía en ellos. Pero para nosotros han perdido su significación, deviniendo simples esquemas. Lo cual no ha de constatarse con un reaccionario sentimiento de nostalgia. Personalmente estoy encantado de la resignación y el poderoso escepticismo de nuestro tiempo. Esto hay que decirlo, pues sólo así comprendemos la especificidad del momento histórico actual y su relación con la estructura de la cultura moderna.

El hastío ante la cultura se debe igualmente al problematismo del hombre moderno, a un exceso de problemática que lo ha conducido a la imposibilidad de vivir los aspectos y formas de la vida por sí mismos, de desplazar el eje de la experiencia al problema. Este desplazamiento es característico del hombre en general. Pero cuando éste se realiza en exceso, todo equilibrio se ha roto.

La vida pierde eventualmente su encanto cuando se la priva de sus contenidos naturales. Para una naturaleza no problemática, las formas de la existencia son vividas de forma unitaria. Las escisiones aparecen allí donde las cosas son sacadas de su marco natural.

Estas incertidumbres, este exceso de problemática tampoco han podido ser superados por el movimiento religioso contemporáneo, que representa un brillante ejemplo de lo que en la conciencia de nuestro tiempo es deseo, aplicación intencional e imposibilidad de una realización integral.

Una corriente religiosa es fecunda sólo si nace de la religiosidad, de un sentimiento profundo. La religión constituye la articulación sistemática en cuyo plano teorético la subjetividad de la expresión religiosa es objetivada mediante categorías formales. Al sublimarse el sentimiento en un plano abstracto, deviene comunicable e inteligible mediante un proceso de elaboración. Sin embargo, este proceso es siempre una desnaturalización, una desnaturalización fatal. Pero en el mundo contemporáneo constatamos

un fenómeno totalmente contrario a éste, un fenómeno

verdaderamente paradójico, que resulta de la constitución específica de la cultura actual.

Manteniéndose todos los valores en una relativa exterioridad con respecto a un fondo antropológico, trascendentes a la energía subjetiva, era inevitable que la religión se presentara ella también constituida fuera de ese fondo y de esa energía. La cultura contemporánea no ha producido valores religiosos, puesto que el proceso de evolución ha ido de la problemática a la religiosidad; así como la aprehensión de lo originario, de la vida o del primitivismo, siendo dudosa e ilusoria, por cuanto los elementos de la cultura no pueden abandonarse completamente, se mantiene en el plano de la intencionalidad.

Lo que ha faltado a nuestra época no es la inquietud que habría podido conducirla a las preocupaciones religiosas, sino la espontaneidad productiva, la única capaz de generar un movimiento fecundo. El hombre de hoy no ha tenido ni tiene sino la voluntad de creer. No hace falta una psicología especial, de nuevo estilo, para comprender que vive en la ilusión de una autenticidad. La voluntad de creer deriva de la necesidad de trascender la estructura antinómica de la vida, de superar el desequilibrio o la incertidumbre. Como una realización integral de la expresión religiosa no es posible, por cuanto el hombre vive con los elementos de la cultura en su composición actual, el acercamiento a la religión supone para él un intento lleno de inseguridad. Es interesante constatar que, para la mayoría de nuestros contemporáneos, el contacto con la religión no ha supuesto la paz ni el equilibrio interior, sino una vida atormentada, contradictoria, llena de tumulto y desesperación. El paso de la religión a la religiosidad se debe además al hecho de que el hombre se ha abocado a las realizaciones objetivas e históricas del espíritu religioso que se le han presentado en su esfera trascendente. Es una orientación, una indicación intencional, no una elaboración o una productividad. La voluntad de creer es la expresión de ese tormento interior que resulta de la incapacidad de adaptarse íntegramente a una esfera de valores religiosos. Por lo demás, las discusiones sobre el carácter histórico o absoluto de la religión se han incrementado enormemente. El modernismo católico ha intentado conciliar ambos aspectos. De hecho, el hombre religioso no se plantea este problema.

No vive la experiencia religiosa como objetividad histórica, sino sintiendo vivamente la presencia de su realidad metafísica. El problema que la

religión supone para el historicismo le es exterior. Para éste es un

tema espinoso, pues no existe posibilidad de encontrar una solución convincente.

Si la historización de la conciencia y de la cultura ha constituido una relativización de los valores, la democratización de la cultura es una expresión de pobreza cualitativa. Los valores culturales que se difunden a una amplia esfera se homogeneizan, pierden la especificidad y diferenciación que les proporciona su estructura orgánica. La multitud los vive superficialmente, porque los siente como algo externo. El criterio cuantitativo no sirve para valorar los fenómenos culturales. La abundancia con la que hoy se escribe no prueba nada en cuanto a una profundidad. Es el producto de un agotamiento del instinto creador. La mayoría son monografías, obras que intentan reconstruir procesos espirituales que otros han vivido; otras son de carácter histórico. Lo que caracteriza a todas ellas no es la manifestación de una espontaneidad personal, sino un intento de comprender las formas extintas, de descifrar el complejo de condiciones y situaciones que acompañaron una existencia.

Todo esto deriva en último término del agotamiento y extinción de los valores que ha producido la cultura moderna. Una cultura no puede ir más allá de sí misma. La suma de valores implicada en sus posibilidades es limitada. La especificidad de una cultura presupone además esta limitación.

La cultura griega no desapareció a consecuencia de las conquistas romanas, sino porque sus posibilidades se habían agotado. También es verdad que tales intervenciones pueden detener el desarrollo de una cultura. (La cultura maya, por ejemplo). Lo cual no contradice en modo alguno nuestra tesis, ya que una conquista puede significar la destrucción, mas no necesariamente.

La dirección inmanente de una cultura, el sentido que encierra su destino, se realiza mediante un dinamismo que no concluye sino cuando los valores que constituían su fondo íntimo se han consumido. Si contra esta concepción se invocan las múltiples posibilidades del hombre, no ha de olvidarse que éste nace en un marco cultural cuyo destino también es el suyo. El hombre, en cuanto ser histórico, es necesariamente el prisionero de unas formas externas. Pero como un desarrollo gradual le oculta esta relación determinada *a priori,* experimenta un vínculo de inmanencia con estas formas. Sólo las épocas turbulentas hacen que esta relación se tambalee, revelándole su existencia pura frente a los fenómenos históricos.

Es erróneo afirmar que el motivo que determina el desmembramiento

de la

cultura moderna está en su naturaleza individualista, pues para el fenómeno de la disolución y de la decadencia resulta irrelevante la estructura de la cultura como tal, ya que es inexorable. ¿Fue la preponderancia de los valores estéticos lo que provocó el declive de la cultura antigua? No, sino el hecho de que éstos, realizándose en el proceso histórico de la misma, agotaron su contenido. Es la consideración de la cultura desde la perspectiva de una axiología relativista lo que revela este fenómeno.

Con el agotamiento del individualismo y del liberalismo, frutos de la modernidad, se consume también implícitamente la sustancia de la cultura moderna, con todas sus expresiones correlativas.

A esta limitación y decadencia, ciertamente inexorables, características de toda cultura, ha querido oponérsele una supuesta complementariedad recíproca entre las culturas, que nos daría una imagen de universalidad. Un espíritu que se contentase sólo con comparaciones podría encontrar eventualmente una justificación en dicho argumento. Sólo que esta imagen de universalidad, por no poder realizarse concretamente, resulta arbitraria y demasiado compleja para ser unitaria. Ésta tendría una justificación más profunda si la evolución de la humanidad mostrara una convergencia o una finalidad más allá de la pluralidad de las culturas, si los valores se totalizaran en un mundo suprahistórico y no cayeran presa del devenir y de la destrucción. Por otra parte, desde el momento en que el hombre como ser histórico no se adapta a lo universal, ¿por qué concebir una forma de universalidad ilusoria?

La conciencia de esta inconsistencia de las culturas es muy viva en el mundo contemporáneo. Aparte de los elementos que pueden deducirse de las anteriores constataciones, está también la concepción, hoy en día muy difundida, según la cual la historia universal estaría constituida de estructuras culturales específicas, concepción que ha anulado toda creencia en algún sentido válido de la evolución histórica como totalidad supraordenada de estas estructuras culturales. El sentido existe sólo en el proceso de las mismas, un sentido específico para cada una. El cumplimiento de su destino las lleva a tomar conciencia de su agonía y de su decadencia. En la cultura contemporánea se ha realizado la conciencia del cumplimiento del destino de la cultura moderna. Lo cual se manifiesta también en la disposición apocalíptica y escatológica de dicha consciencia.

El presentimiento del fin asume unas proporciones y una significación

cósmicas. Lo que se limita a un marco estrecho deviene proyecto en la totalidad de un proceso. La presencia de las visiones apocalípticas y escatológicas prueba una inadaptación del hombre a la vida, su suspensión entre la nada y la existencia, la imposibilidad de encontrar un equilibrio en el presente. La obsesión del fin es el resultado de un temor a la vida, de una huida del presente, una loca asimilación en el demonismo del devenir y del tiempo. Si la integración ingenua en la vida presupone vivir el momento, la desintegración es una lucha contra el proceso temporal. La apocalíptica y la escatología no aparecen sino en los tiempos turbulentos. La concepción de la proximidad del fin de la historia resulta de este género de obsesión e inquietud. El espíritu profético se halla hoy en plena manifestación. No son sólo unos cuantos inspirados los que viven bajo su influencia, sino prácticamente todo el mundo. El caos que reina en la sociedad actual proviene de la tendencia a afirmarse de todos y de nadie. Vivimos ciertamente un proceso de atomización social. El liberalismo ha roto los lazos orgánicos que constituían la comunidad, ha aislado a los individuos, destruyendo el espíritu de solidaridad viva. El espíritu monadológico del liberalismo ha desembocado en una atomización mecánica. El estado, concebido como un marco exterior y formal, separado del organismo concreto de la sociedad, como una forma mecánica trascendente a la realidad histórica, es el producto de un racionalismo que la visión liberalista ha visto como un correlativo. La reacción contra el racionalismo, contra su espíritu y sus formas, está mucho más justificada de lo que una polémica superficial ha sido capaz de explicar. Si el racionalismo está hoy tan desfasado no es porque rechace la existencia y el valor de lo trascendente (objeción falsa y sin valor), sino por su falta de comprensión hacia la vida, hacia lo que constituye su nota específica y diferencial, con todas sus consecuencias.

Uno de los méritos del pensamiento contemporáneo es haber acentuado el método según el cual el elemento irreductible de una estructura nos lleva a una comprensión más profunda que los procedimientos reductivos, que aniquilan todo sentido de lo concreto.

La racionalización resulta artificiosa. Su procedimiento constructivo no tiene en cuenta la unicidad e irracionalidad de los fenómenos de lo real.

La admisión de lo irracional nos ha llevado a comprender más vivamente la productividad de la vida, así como su relatividad. La trascendencia

abstracta del tiempo que propone la visión mecanicista ha sido

reemplazada por su inmanencia cualitativa, en la que la temporalidad de la existencia excluye todo dualismo esquemático. La orientación hacia los contenidos y hacia el elemento temporal ha contribuido al desarrollo de la perspectiva relativista.

¿Qué sentido podrían tener para el hombre de hoy las corrientes de tendencias platónicas?

Éstas no son más que intentos aislados de superar el relativismo mediante la admisión de ideas trascendentes en relación a las cuales la contingencia empírica habría de cobrar sentido o valor, formas eternas que salvarían los aspectos temporales de la existencia de la esfera de la muerte y de la destrucción. En la cultura contemporánea, sin embargo, no hay más que unos pocos que todavía creen en tales ideas. El sentimiento general las relativiza. No a causa de una apreciación superficial, sino por un intento de aproximación a la vida que destruye la creencia en el valor intemporal de las ideas, en su carácter absoluto, y revela la raíz vital de la que parten, así como su incapacidad de modificar efectivamente la esencia irracional del ser.

Aun cuando este platonismo ha sido despojado de su coloración sustancialista, determinado sólo el carácter funcional de las ideas, esquemas regulativos intemporales, el escepticismo no ha menguado su crítica severa.

De este modo, las ideas y las formas históricas de la cultura han alcanzado esa situación de exterioridad y trascendencia frente al hombre que les asegura la autonomía y la muerte.

La concepción del destino histórico de las culturas elimina toda posibilidad de solución. En general, las soluciones no son más que palabras.

Hay que reconocerles una mínima eficacia en los pequeños problemas cotidianos, pero cuando se trata del sentido inmanente de un fondo de vida, su eficacia resulta ilusoria. Las soluciones surgen, en este caso, de la incomprensión, de la incapacidad para comprender el carácter ineluctable del devenir histórico. El absolutismo del espíritu normativo ha creído siempre que las indicaciones que trascienden lo real pueden modificar su estructura. Cuando se trata del destino histórico, el sistema de las normas está vacío de todo contenido y de toda fuerza determinativa. Se dice: ¡crisis moral! Y enseguida se propone una serie de métodos para remediarla. La desaparición de la creencia en los ideales, evidente en el mundo de hoy,

esconde motivos mucho más serios de lo que podría parecer a primera vista.

El hombre ya no puede decidirse por un sistema de valores para vivir conforme a ellos. Un perspectivismo, que nada tiene de estético, ha dispuesto al hombre frente a la vida, frente a la cultura y frente a todas sus realizaciones para medir el valor de las mismas, para comprenderlas en su contenido.

Necesariamente, las incertidumbres actuales tienen un carácter provisorio; no son definitivas. Otras formas de cultura darán lugar a otros valores. Sin embargo, por el momento, el problema se plantea para la cultura contemporánea y para el hombre de hoy. La consideración de los aspectos de la cultura, en su relación con los fenómenos actuales, no puede abordarse de manera absolutamente impersonal. No en razón de una coloración subjetiva de los hechos considerados, sino a causa de una necesaria derivación de la apreciación como tal, de una actitud de vida. A este respecto, no está de más recordar cómo la problemática de los estudios históricos en las postrimerías del siglo pasado y en el comienzo de éste, aunque basada en investigaciones metodológicas, en principios formales y esquemáticos, ha acabado por desembocar en cuestiones que conciernen a las actitudes y conceptos de la vida. La integración del individuo en el proceso histórico le exige una cristalización de su actitud, en la evolución de la cual el factor de la totalidad histórica concreta imprime formas supraindividuales. Así como las formas particulares de cultura simbolizan una totalidad que les es superior, así también las formas concretas de la individualidad devienen simbólicas para estas formas particulares. La actitud vital del hombre de hoy es una mezcla de resignación, cinismo y contemplación. Si en otro tiempo la moral tenía una consistencia, basada en criterios cuya validez era unánimemente admitida, hoy ésta ha perdido —

tanto en la teoría como en la práctica— ese carácter tajante y riguroso que distinguía el bien del mal. ¿Quién podría ya decir qué es el bien y qué es el mal? La vida es indiferente a los principios y criterios de la moral. Por eso no es de extrañar que la naturaleza de lo ético conlleve implícitamente un elemento *problemático,* que convierte la espontaneidad de toda actitud en un complejo de situaciones indecisas. La excesiva discusión de nuestro tiempo en torno a los fundamentos éticos se ha transformado en una crítica de los mismos. Con total razón, frente a la ética tradicional, el hombre se pregunta con asombro: ¿quién sabe si el bien no es el mal y el mal no es el

bien?

La orientación hacia el estoicismo y hacia una concepción trágica de la existencia, harto visible en los productos más característicos de la cultura contemporánea, está plenamente justificada desde el momento en que el hombre descubre demasiada inconsistencia en los valores que ha cultivado y demasiada ilusión en sus ideales. Por el momento, para el hombre de hoy ya no existe sino la conciencia de su destino y de la cultura de la que forma parte.

LO IRRACIONAL EN LA VIDA

Para poder comprender la estructura concreta de la vida es preciso eliminar toda posición que, estableciendo sentidos trascendentes a ella, intente interpretarla a partir de éstos. El finalismo, no importa su carácter, organiza el mundo apriorísticamente, basándose en categorías convencionales. Los sentidos son del hombre; el proceso de la vida se realiza, sin embargo, de otro modo. Lo que importa aquí es su dinamismo inmanente, no los sentidos que la ilusión del hombre crea para revestirlo. Una antropología que pretendiera alcanzar una visión total del hombre no podría dispensarse de investigar las diversas formas, los sentidos y las ilusiones que éste ha producido. Si la antropología comienza por el hombre, una consideración de la vida debe terminar con él, ya que éste es incapaz de eliminarse completamente del proceso universal. En tales investigaciones, cualquier idea de normatividad queda excluida. La estructura normativa de la actitud moral es impropia a una comprensión de la vida, la cual no respecta a lo que *debemos* hacer, ni a las modalidades del procedimiento práctico, sino al núcleo íntimo de la vida y a la multiplicidad de sus formas.

Lo impresionante de la vida es la disposición específica de sus múltiples formas. Aunque éstas se presentan a nuestra intuición como dispares y divergentes, con una existencia autónoma, basta profundizar nuestra intuición para descubrir una afinidad entre ellas, una participación esencial, que es de naturaleza ideal, ya que resulta de la relación de las formas concretas de la vida con el concepto de ésta en cuanto totalidad. La profundización en la «vida» mediante el proceso del conocimiento intuitivo es de hecho una relación inmanente que ejecuta la experiencia individual sobre el plano ideal de la vida, que sólo existe para la conciencia. La multiplicidad de las formas de la vida es lo único real. Un proceso productivo que da lugar a unas destruyendo otras. El problema que se plantea es si la vida concreta representa o no algo más que esta productividad. Siempre se me ha antojado una de las más grandes ilusiones

aquella que añade a la productividad de la vida una nota histórica y

creadora. La vida debe su carácter *histórico* al hecho de que ésta constituye un *proceso.* La ilusión aparece allí donde los atributos de lo *histórico* son, mediante una implicación inexistente e injustificada, referidos a la vida. Si el proceso histórico representa la forma típica del proceso como tal, esto no excluye el intento de determinar su estructura diferencial. Es la vida que cobra conciencia de sí misma para cobrar conciencia de su curso. Aquí, en este fenómeno de autoconsumación, aparece el espíritu. La vida, que no ha tomado la forma del proceso histórico, presenta la irreversibilidad del mismo de una manera muy atenuada. Lo irreversible en el proceso de la vida no resulta sino de una mayor diferenciación e individualización que un orden mecánico no puede presentar. Las formas *nuevas* de la vida no tienen el mismo sentido que las de la historia. Su *novedad* se debe sólo al devenir como tal, devenir que impide las consolidaciones definitivas. El devenir de la vida no es creador, pues las formas que se suceden no se totalizan en una estructura global, no comprenden una totalidad sintética. La perpetua productividad de la vida no es sino un demonismo de creación y destrucción.

Este devenir demoníaco de las formas vitales no es fruto de determinantes externos, sino de determinantes internos. La inconsistencia de estas formas es la prueba de la insuficiencia íntima, de la imposibilidad de encontrar un equilibrio interno, de alcanzar una consistencia. Esta insuficiencia está implícita en las premisas de la vida. Toda forma es aislamiento y limitación.

El imperialismo de la vida las destruye o, mejor dicho, se destruye a sí mismo para renacer. Del carácter imperialista deriva un fenómeno verdaderamente interesante: la vida no se puede objetivar en una expresión *actual,* cada una de estas expresiones constituye sólo una transición hacia otras. Donde el imperialismo disminuye y las formas se solidifican, la vida cesa. Sería una ilusión creer que este imperialismo tiene una intencionalidad que apunta a algo trascendente a la vida; en el fondo, éste no es sino la expansión de la vida, que quiere ir más allá de sus expresiones limitadas. Es erróneo concebir la vida como un flujo incontrolado, más allá de las expresiones limitadas en las que se objetiva, pues la vida no existe más allá de la multiplicidad de sus formas. Sin la nota existencial, la vida es más que una absurdidad. Ya que ésta no es sólo accesible a la intuición sensible, sino también captada en su estructura específica por una intuición interior. La

intuición existencial de la vida es directa. El concepto típico de la vida, en su significación ideal, se mantiene, como la esfera de la lógica, en el plano de la validez, en lo supraexistencial.

¿Las formas de la vida representan un *sentido* o una *dirección*? De esto depende el carácter racional o irracional de la vida, lo demás queda de algún modo en un segundo plano.

Un sentido, en la significación auténtica del término, no puede ser sino trascendente al objeto. En este caso, la intencionalidad es el estado permanente. Un sentido concierne a una realidad que está en el punto final de un proceso. Una realización inmanente no tiene ningún *sentido,* pues el proceso es en este caso el desarrollo hacia un plano actual de elementos a los que sólo les falta realizarse exteriormente. La vida es un desarrollo sobre un plano inmanente. No tiene un *sentido* fuera de sí misma. Esto explica que la vida no pueda mantenerse sino destruyéndose, lo que anula cualquier creencia en su elemento creador. La productividad inmanente de la vida, en su carácter demoníaco, que excluye la creación tal como la concebimos en la *historia,* presenta sólo *direcciones,* sólo la expansión de sus diversas formas concretas, sin ninguna intencionalidad que las trascienda. La irracionalidad de la vida se manifiesta en este demonismo que impulsa imperialistamente las diversas formas de la vida en direcciones sin ningún sentido que las trascienda. De esta irracionalidad deriva también la relatividad de los contenidos y de las formas vitales, relatividad que no es posible rebasar, por ser inherente a la inestabilidad e inconsistencia de los mismos. Una concepción que quisiera considerar el *proceso* como tal, más allá de este relativismo, más allá de la multiplicidad de las formas y de los contenidos, no podría hacerlo sino falsificando la óptica real. Una perspectiva universal del proceso, que alcanzara la idea de una armonía general, desplazaría la vida de su marco concreto a uno abstracto de idealidad, donde nuestro pensamiento se siente libre, pero que atribuye a la realidad sentidos que ésta no tiene. Un pensamiento ético trasciende apriorísticamente la relatividad; una intuición real verdaderamente comprensiva acepta la irracionalidad y la relatividad, llegando a la paradoja de amar esta locura de la vida.

Se ha afirmado que el sentido relativista del valor deriva del hecho de que el hombre esté atento a la diversidad —a veces contradictoria— de las vivencias y contenidos, que la totalidad de éstos trascendería la diversidad

concreta, superando así cualquier sentido relativista. Sólo que esta teoría del valor ignora el principio esencial de la filosofía de los valores, que se refiere a la necesidad de remitirse a la experiencia concreta e irracional, tomando el objeto en su estructura individual para que el valor tenga sentido y consistencia. En las actitudes vitales donde los actos valorativos son harto frecuentes, sólo los contenidos

vivos y ricos conservan un carácter de valor, pues sólo ellos hacen posible una integración en la vida.

Si los ignoramos, ¿qué queda? La imagen borrosa de un proceso, el esquema abstracto de un devenir sin cualidades. La relatividad de las formas concretas de la vida no debe entenderse del mismo modo en que hablábamos de la relatividad de las formas históricas de la cultura. En éstas el proceso de relativización viene dado por el desprendimiento de los valores del fondo antropológico que los sustentaba, de la sucesiva exteriorización, de la energía subjetiva que los ha producido. Como cada época tiene una estructura específica, produce necesariamente valores específicos que se constituyen en una configuración particular. La relatividad deriva de esta individualización de los momentos históricos, individualización que encierra al hombre en un mundo limitado de valores.

Exteriorizándolos, el hombre pierde la adhesión irracional que les aseguraba un carácter de algún modo absoluto, revelando implícitamente su aspecto relativo. La consideración de los valores desde el punto de vista temporal los despoja de toda pretensión de vigencia intemporal. Para la vida el tiempo tiene una significación más importante que para el mundo inorgánico, menor en relación a la estructura particular del proceso histórico.

La diferenciación e individualización de las formas de la vida, la productividad continua de la misma, no puede concebirse sino desarrollándose en el tiempo. Para un orden mecánico el tiempo es irrelevante, por cuanto aquí la diferenciación no indica ningún principio cualitativo. Las formas de la cultura no tienen sentido sino entendidas mediante el tiempo como categoría constitutiva. Esto por cuanto la idea de creación es esencial a la cultura.

La cultura representa una disminución de la irracionalidad de la vida, disminución ejecutada bien en los actos de creación, bien en la *conciencia* que se realiza en el proceso de las grandes culturas. La cultura se opone a la espontaneidad irracional de la vida. Esta intermisión no se debe a que la

estructura de la cultura se construya originariamente más allá de la vida, sino al hecho de que ésta no puede surgir sino allí donde la vida sufre una intermisión. Esa «oposición» no ha de entenderse en el sentido de una trascendencia. Existe, en el curso histórico de la cultura, la tendencia a la autonomización con respecto a la vida, que genera un dualismo entre ambas. Sin embargo, este dualismo es irrealizable en la forma de una completa irreductibilidad, ya que éste

no es originario.

No es una reflexión meramente casual la que liga el dolor y la enfermedad a las grandes creaciones de la cultura. En tales circunstancias la vida detiene su curso normal, su productividad irracional. La conciencia aparece en ese momento. En su seno los contenidos de la vida ya no son propiamente *vivencias,* sino pretextos para problemas y reflexiones. La cultura es una problematización de la vida. La profundización irracional en la especificidad y riqueza de las experiencias es suplantada por la comprensión e integración de las mismas en un plano mineral. Con respecto a la expresión más intensa de la irracionalidad de la vida, no es paradójico decir que, para el hombre, el acto sexual es una ocasión metafísica. La incesante conversión de sus estados y expresiones en problemas ha vuelto la vida problemática. En su irracionalidad, la vida es indiferente a las finalidades y valores trascendentes. Sólo allí donde ésta ha consumido su energía, donde se ha enfermado, pueden surgir los elementos propicios a la cultura. Es hora de abandonar la concepción según la cual la cultura pierde su valor si se establecen las circunstancias y condiciones favorables a su nacimiento y desarrollo, tanto más cuanto que hoy día los elementos

«negativos» no pueden despreciarse. En lo que a la comprensión del mundo se refiere, más debemos al sufrimiento que al entusiasmo.

Lo interesante a este respecto es el hecho de que la superación de lo irracional que conduce al plano de la conciencia no se realiza en dirección al concepto —esto es secundario—, sino por el quebrantamiento de las energías fundamentales y esenciales de nuestra vida.

Un desequilibrio originario nos ha revelado el mundo al que estábamos asimilados irracionalmente. El plano de la racionalidad abstracta ha surgido, autónomamente, de una tal estructura espiritual. Su orden homogéneo ya no revela su punto de partida. Y no sólo eso. La cultura en general, como totalidad realizada históricamente, tiende a borrar para siempre las líneas que han marcado su ascensión; presentándosenos como una suma objetiva

de valores, con tendencia a una completa autonomización, ésta sustrae a nuestra comprensión los datos y elementos concretos que unen el proceso de creación a los valores como tal. El único medio de lograr una comprensión del proceso del que hablamos viene dado por el hecho de que los valores culturales no son sólo los que se han realizado en el mundo objetivo de la historia, sino también los que

creamos nosotros. La experiencia individual suple, en este caso, la imposibilidad de una profunda penetración histórica. Si el proceso de la cultura nace en el momento en que la vida, debilitándose, pierde su irracionalidad elemental, lo mismo ocurre con el espíritu. Privado de sus atributos metafísicos, éste ha devenido mucho más comprensible. Desprendido de la vida, ya no asume ese carácter de trascendencia inaccesible; si bien este desprendimiento lo aísla progresivamente de sus raíces vitales. Este fenómeno, que, en el decurso de la vida histórica, aísla los valores de la cultura y los elementos del espíritu de la vida de la que han surgido en virtud de una disminución de intensidad de la misma, es verdaderamente impresionante, pues entraña el destino del hombre y como tal no acontece en un plano ideal sin afinidades con los problemas de la antropología. En el fondo, todo el problema de la cultura y del espíritu es el problema del hombre y de su destino. Si el espíritu aparece allí donde la llama de la vida vacila, para el hombre esto no constituye sólo una ocasión de pura problemática, sino una vuelta al sentido de su ser concreto. En el plano de los datos ideales, el fenómeno de la separación tiene una significación puramente formal. El formalismo —no importa el ámbito— no se preocupa de la naturaleza del hombre ni de la vida en general. Su estructura normativa ignora lo que en la vida es irracional, así como lo que en el hombre es esencia concreta e inmodificable. Es propio del formalismo aprehender las cosas *desde fuera,* desde una perspectiva fundamentalmente exterior. Por este motivo, la orientación formalista en la axiología parte del dualismo *existencia* y *valor,* atribuyendo a ésta una anterioridad ideal y una validez transubjetiva. El plano esquemático de lo formal se establece en las antípodas de la vida.

Para el hombre, el proceso de aislamiento y de separación tiene una significación trágica, pues indica un desequilibrio cuya consecuencia no puede ser sino dolorosa. La asimilación del hombre en la irracionalidad de la vida, su integración animal bajo el condicionante del instinto representaban necesariamente un estado de equilibrio. La conciencia, que

individualmente resulta del dolor, ha devenido ella misma un determinante del mismo. La dualización progresiva, la separación del espíritu y de la cultura con respecto a la vida, ha conferido al hombre un estilo de vida completamente único. Incapaz de vivir armoniosamente ambas formas de existencia, oscila entre una y otra. La historia nos presenta muy pocos ejemplos de realización armoniosa. El hombre concreto, el hombre histórico, no puede vivir sino realizando valores limitados y actuando en esferas cerradas de valores. El sentimiento de universalidad y la perspectiva global no

entran sino muy rara vez en el proceso de creación. El hombre vive conscientemente o, en el peor de los casos, se percata ulteriormente de su propia vida. Pero quien es consciente de la vida es también consciente de la muerte. Allí donde el problema de la muerte se plantea, se ha realizado el más categórico desasimiento con respecto a la irracionalidad vital, se han suprimido prácticamente todas las afinidades que ligan al hombre a la vida.

El hombre, como ser que piensa sobre la muerte, está suspendido en el infinito, oprimido por una soledad abrumante, atormentado y destruido.

Esta impresión de soledad en el mundo no sólo la ofrece la concepción de la trascendencia de la muerte objetivada fuera de la vida, concepción criticable, sino cualquier reflexión sobre la misma, indiferentemente de los principios en los que se base, pues la muerte es la única ocasión en la que el hombre no puede asumir un rol de espectador, ya que no se trata de algo exterior. Por este motivo me parece más aceptable hablar de la inmanencia de la muerte.

Quien medita sobre la muerte no puede ser sino un resignado; quien medita sobre la vida, un escéptico.

Naturalmente, no podemos alejarnos indefinidamente de la irracionalidad de la vida: existe un límite. La cultura no decae por superar ese límite, sino porque las posibilidades de la cultura como tal son más reducidas de lo que cree el optimismo inconsciente del hombre. Es indudable que en el futuro aparecerán nuevas culturas; la cuestión es si surgirán grandes culturas. Si la productividad irracional de la vida está aún lejos de concluir, el hombre, en el que la vida ha tomado conciencia de sí, se agotará probablemente mucho antes de lo que sospechamos, si es que no desaparece. La decadencia del hombre puede ser una vuelta a la irracionalidad de la vida de la que se ha desprendido. Los ideales, que son el elemento de grandeza de la vida del hombre, son también los que aceleran su decadencia. Si bien los ideales son

inconcebibles absolutamente separados del núcleo vital del que derivan, el hombre los sitúa en una región trascendente a la vida. Aun cuando el hombre no vive conforme a ellos, éstos determinan su configuración interior, implicando, por ende, una menor irracionalidad. La orientación hacia ellos aparta al hombre del curso de la vida, de su espontaneidad ciega, y lo sitúa, si no lejos de ella, al menos a un lado, conservando sólo débiles afinidades con el desarrollo de la misma. La vida es indiferente a las metas y a los ideales. Su

equilibrio concierne únicamente a una productividad inmanente que el hombre pasa por alto.

Salir de los marcos normales de la vida es la gran aventura del hombre.

Los ideales constituyen la objetivación de esta evasión. El hombre no aspira ya a integrarse en la vida, sino en una región ideal. He aquí el sentido de la trascendencia de lo irracional.

Los hechos aquí constatados no son el resultado de una actitud negativa hacia el fenómeno de la cultura ni de una concepción romántica de la vida.

Lo importante aquí son los hechos. Éstos no pueden pasarse por alto en función de un idealismo del que el mundo moderno ha experimentado ya bastante sus deficiencias. Lo que el hombre ha de afrontar no son formas o esquemas ideales, sino la realidad de la vida y de la muerte. El idealismo —

en todas sus formas— es el fruto de una gran ilusión. Aún más, es el fruto de una paradoja que atribuye virtudes existenciales a la idealidad. (Véase el idealismo ético). No son las rígidas categorías de una doctrina las que comprenderán el destino trágico del hombre desmembrado de la vida y vuelto hacia ella.

Aquí, como en ninguna otra parte, es necesario un examen subjetivo.

LA PERSPECTIVA PESIMISTA DE LA

HISTORIA

Cuando, en los diversos tratados de filosofía formal, se intenta pasar de las cuestiones de metodología pura a un análisis del *sentido* del proceso histórico, encontramos generalmente la afirmación según la cual el pesimismo que resulta de las consideraciones históricas proviene del hecho de que el hombre se limita a una apreciación de los contenidos individuales de la misma, sin llegar a una visión global de la estructura total de la evolución histórica. Esta visión comprensiva permitiría superar las desarmonías y antinomias, así como la pluralidad de las culturas, logrando una imagen armónica de la vida histórica. Imagen que, a una observación profunda, se revela como el fruto de una ilusión. ¿Por qué buscar armonía donde no la hay? Las perspectivas optimistas de la historia son de una superficialidad escandalosa. Uno tiene la impresión de que éstas no tienen en cuenta al hombre, que lo separan del proceso histórico. Su fantasía ligera edifica la historia sobre un plano homogéneo, exento de las múltiples heterogeneidades, de la estructura antinómica del hombre que se debate entre el impulso irracional y la tendencia hacia la trascendencia y la racionalidad del espíritu. La simplificación de la naturaleza compleja de la historia se realiza allí donde lo trágico es eliminado, donde el entusiasmo fácil anticipa o atribuye finalidades inexistentes. Desarrollar el sentido trágico de la vida y de la historia es un deber de nuestro tiempo. Si hasta hoy el hombre se había contentado con actitudes cristalizadas y cerradas, el sentido de lo trágico tendrá que desarrollar de ahora en adelante nuestra comprensión hacia las propias antinomias e irreductibilidades. De ahí a la comprensión del carácter dramático de la historia no hay más que un paso.

Ha pasado el tiempo en el que se la consideraba cual un grato vaivén humano o como el proceso de ascensión a un estado armónico. La atención al carácter concreto de la historia ha de conducirnos a una comprensión de la naturaleza del hombre en cuanto ser histórico. Cuando se tiene la

perspectiva no sólo de las culturas como totalidades objetivas y autónomas, sino también del hombre que actúa en ellas, lo más impresionante es constatar la desproporción entre el esfuerzo y la realización.

En esa relación, el hombre se ha martirizado mucho más de lo que ha realizado. Si esto es menos cierto en cuanto a las realizaciones del

arte, en el ámbito de la vida política se justifica con toda evidencia.

Por su limitación y determinación orgánica, los contenidos individuales de la historia, los únicos concretos, encierran fatalmente al hombre en su estrecho círculo de valores. Aún más. El hombre no es capaz de crear sino en una esfera limitada de valores. Sólo entonces su energía subjetiva los asimila, suprimiendo la posibilidad del dualismo entre el mundo concreto y una esfera ideal de valores. La creación no se realiza en el seno ni en la perspectiva de la universalidad. La historia nos ha enseñado que el hombre es incapaz de alcanzar lo universal, que como ser histórico está encerrado y determinado por estructuras particulares de vida. Bajo el influjo de una ilusión, se imagina que la actividad individual no tiene sentido sino integrada en el proceso general que totaliza los valores, conduciéndolos hacia una forma universal y armoniosa de vida. Debe recordarse aquí el extraño fenómeno que acontece en aquellos que han desplegado una intensa actividad vital cuando, en el umbral de la vejez, se les pregunta sobre el sentido de sus afanes. La duda y la inseguridad, como comprensión del mecanismo de ilusión, son superadas por un esfuerzo voluntario que afirma la necesidad de fundirse en el proceso de la humanidad. ¿De dónde surge, cuál es la causa más profunda de la que esa ilusión deriva? Es que los hombres atribuyen al devenir un carácter ético. Necesariamente el devenir histórico trasciende la irracionalidad elemental del dinamismo concreto de la vida. El devenir de la vida comporta formas relativamente idénticas; el devenir histórico, una multiplicidad de formas, a las que no puede encontrárseles un sentido trascendente válido para todas. Afirmar que el proceso histórico realiza *conciencias* no constituye, desde el punto de vista de la diversidad concreta de las formas históricas y de los valores que éstas encierran, una justificación para la concepción suprahistórica de esas formas individuales. ¿Qué es la visión que hace abstracción de los contenidos concretos sino el producto de una orientación hacia lo suprahistórico? Una tal orientación no se justifica cuando se sigue el proceso concreto de la historia en relación a los problemas de la

antropología, sino sólo cuando se intenta considerar los valores en su estructura trascendente, desprendida de un fondo subjetivo, cuando han perdido completamente su carácter vivo.

Suponiendo que el proceso histórico mostrase en verdad una orientación hacia un estado final armonioso, éste no sería, sin embargo, sino para algunos. El hombre final no podría actualizar en una síntesis viva todas las formas de existencia, ya que una tal síntesis sería demasiado contradictoria.

Una dificultad insuperable para todas las concepciones religiosas para las que el hombre actual o futuro sería la expresión de todas las formas realizadas hasta él.

Al hombre no le queda sino darse cuenta de su propia insuficiencia, de la desproporción entre el esfuerzo y la realización. Es muy probable que los esfuerzos excesivos que suponen una limitación de la perspectiva e impiden todo impulso hacia la eternidad, que destruyen la contemplación y la comprensión intuitiva del mundo, hayan generado en el hombre ilusiones que han de ser destruidas. El entusiasmo ingenuo por el proceso histórico, entusiasmo que atribuye demasiados sentidos a un destino inmanente sin finalidades trascendentes, resulta de una concepción profundamente errónea del hombre, que ignora su desarmonía dolorosa y su trágico conflicto.

Sólo una visión antropológica pesimista puede revelar el sentido trágico de la historia. Éste *no* ha de interpretarse a la manera de las viejas concepciones para las que la historia no sería sino la expresión, bajo diversas formas fenoménicas, de una vida instintiva idéntica a la evolución histórica. Ésta sería la serie de objetivaciones de una estructura nouménica, invariable, más allá del tiempo. La temporalidad de la historia no sería sino una expresión de su fenomenalismo. Contra este género de concepciones debemos afirmar la naturaleza viva de la historia, su estructura concreta. La inmanencia de lo trágico en su esencia no resulta, como en las concepciones fenomenalistas, de su carácter de apariencia, sino de la antinomia que se realiza con diferentes intensidades e irreductibilidades específicas entre la vida racional y la conciencia. La historia no es aparente, puesto que vivimos su dualismo fundamental, y como tal está lejos de ser una ilusión; la historia es vida desintegrada, arrancada de su marco irracional, vida que se conoce a sí misma.

Nuestro tiempo tiene por misión acabar con el optimismo. La necesidad de mirar las cosas de frente, de renunciar a la autoilusión, de percibir el destino

inmanente al ser humano, de resucitar la sensibilidad trágica, de purificar el pesimismo de todo sentimentalismo, constituyen aspectos que confieren una significación completamente particular del momento histórico actual.

LA MELANCOLÍA DE DURERO

De todo lo que ha creado Durero, el grabado titulado *Melancolía* es el que mejor nos dispone a la consideración reflexiva, así como a ese

abandono que resulta de la asimilación en la atmósfera de una obra de arte. Mi admiración no se debe a una apreciación objetiva de la *forma,* sino al goce ante una obra que es la expresión de un estado anímico en cuanto tal. En este caso la necesidad psicológica prima sobre la técnica. En la melancolía se realiza una dualización que separa al hombre del mundo que lo rodea y de la realidad en general mediante la intensificación de la conciencia de la diferencia entre el hombre y la realidad objetiva.

La soledad y el sentimiento de abandono tienen, en este caso, una raíz profunda, pues no son el resultado de condicionamientos accidentales o de determinantes insignificantes, sino de la totalidad de nuestro ser. Más que en el simple aburrimiento, en la melancolía el hombre está solo ante la existencia. Gracias a su intuición profunda, Durero supo ver que la melancolía no tiene una significación profunda sino cuando la mirada del melancólico se abre a una perspectiva del infinito. La continua progresividad que implica la idea de infinito, desplegando hasta el exceso el sentimiento de finitud de la propia persona, genera un marco favorable a la melancolía. La mirada extraviada, que suponen todos los estados depresivos, la intuición vaga y difusa, no tienen sentido en un espacio limitado, sin perspectivas. No está de más señalar que en las ciudades modernas el sentimiento del infinito ha desaparecido en gran parte, ya que el hombre está aprisionado y oprimido por un espacio que ya no se abre ante él en su amplitud natural. En lugar del infinito espacial, el hombre de las grandes ciudades vive, a modo de compensación, el infinito temporal como devenir concreto, con todas las complicaciones relativistas que esto conlleva.

La visión de la melancolía en Durero carece totalmente de serenidad. Ésta revela una insatisfacción rayana con la tragedia. No ocurre lo mismo en el

Renacimiento italiano. También aquí los estados melancólicos tienen el infinito como marco, también aquí revelan la extraña particularidad del hombre en el universo, pero la tensión reflexiva es atenuada por una sonrisa contenida y misteriosa que el hombre dispersa en el infinito. El dualismo no asume la forma de una tensión dolorosa, pues los lazos con el orden cósmico no han sido aún deshechos.

Hay que precisar que la separación de la existencia en la melancolía no es definitiva. Esto lo prueba el sentimiento de nostalgia, siempre presente en ella. En la melancolía, la nostalgia apunta por lo general a un hecho irreparable del *pasado.* Reabre una herida abierta o actualiza un contenido anímico que ya no podemos vivir en el marco respectivo.

El hecho de haber vivido en un marco de vida en el que hemos dejado algo del contenido de nuestro propio ser y que, habiendo abandonado ese marco, nos hayamos desmigado a nosotros mismos es de seguro doloroso. Pero aquí la separación de lo real es de algún modo retrospectiva, nada nos dice sobre las posibilidades futuras.

¡Qué diferencia, en cambio, con la impresión de irrevocabilidad que tenemos en la desesperación! Aquí el sentimiento del *absoluto* abandono, de una suspensión torturante en el universo, de la presencia ineluctable de la muerte en la vida, de la inmanencia del mal en las raíces de ser, ofrecen a nuestra conciencia la viva e intensa sensación de lo eternamente irreparable, de la vanidad de todo intento de mejorar la condición del hombre. Mientras que en la melancolía el tiempo expresa un principio irracional, en la desesperación revela su carácter demoníaco. En Durero, y en el Renacimiento nórdico en general, la melancolía está más cerca de la desesperación que en la visión del Renacimiento italiano. Éste la tempera con un embrionario sentimiento de la gracia. Más tarde, en el siglo XVIII, en Inglaterra, en un Reynolds y en un Gainsborough, la melancolía será inseparable de ese encanto de la inutilidad que se desprende de la gracia.

Pero aquí la melancolía tendrá una coloración demasiado femenina para disponer de esa capacidad de revelar el mundo de la que hablaba.

Contrariamente a Martin Heidegger, no creemos que sea el aburrimiento lo que nos descubre al existente como tal, sino la melancolía, pues el aburrimiento es resultado de unos condicionamientos completamente casuales y exteriores. Aún más. El aburrimiento es la forma vulgar de la melancolía y, como tal, carece de toda riqueza productiva, siendo

esencialmente el resultado de la ausencia de ocupación o de la falta de excitación exterior. Es absolutamente indiferente si Durero pensó o no en la capacidad de revelación que encierra la melancolía, pues los artistas objetivan vivencias irracionales sin referirlas al plano teorético. Existe, no obstante, en la *Melancolía* de Durero un fondo religioso que nosotros los modernos difícilmente percibimos, por vivir casi exclusivamente en el plano de la inmanencia.

La nostalgia que emana la mirada de esa extraña persona del grabado de Durero ¿no expresa algo de la nostalgia religiosa de las realidades perdidas?

¿No expresa una aspiración a la trascendencia? Pues hay en todo el

Renacimiento, en el nórdico y en el meridional, una aspiración a las realidades trascendentes, menos intensa en Italia que en el norte, donde el espíritu cristiano hubo de sufrir menos la recrudescencia del paganismo. En Durero se mantiene la oscilación entre una intencionalidad trascendente y una inmanencia terrestre. Doble faz en la que reside un aspecto de la tragedia dureriana. La inquietud del alma gótica nunca encontró la paz ni el equilibrio. El Renacimiento nórdico es un simple episodio. El Barroco retomará la tradición gótica. Y por este motivo precisamente el Renacimiento nórdico conserva un carácter de torturante incertidumbre en el que el alma ha revestido formas heterogéneas. Se entiende así por qué en Italia la melancolía se atempera con una sonrisa, mientras que en el norte se intensifica con tensión dolorosa. Falta en la *Melancolía* de Durero toda expresión de ironía como negatividad infinita: la realidad opone una resistencia demasiado grande al hombre para que éste pueda oponerle la sonrisa de la propia superioridad. Se explica así que el Renacimiento italiano tendiera más hacia la vida, y el nórdico hacia la muerte.

ESTILO Y ESCATOLOGÍA

Considerado en una acepción más general que la corriente, el estilo expresa la tendencia de la vida a asumir temporalmente una forma, a realizarse en una estructura determinada y limitada, a dirigir su dinamismo interior y elevar a un plano de mayor inteligibilidad la irracionalidad de su sustancia íntima. En función de las múltiples direcciones de la vida, cada estilo de vida organiza un contenido nuevo, determina una especificidad y establece prioridades. Los diversos aspectos del ser se disponen según predomine una dirección u otra. Un centro sustancial expande en todas las objetivaciones un contenido relativamente homogéneo. Pues he aquí el sentido del estilo: superar lo heterogéneo imprimiéndole un carácter específico, demarcar en la dinámica de la vida una barrera que asegure una individualización pronunciada. La jerarquía de los contenidos de la existencia deriva de esta individualización, de la prevalencia de una u otra dirección, de la especificidad operada en la multiplicidad de la vida, del establecimiento de una forma. La forma, sin embargo, supone un cierto grado de armonía realizado en la existencia, aun cuando ésta presenta un carácter exterior, puesto que en este dominio no puede hablarse de realizaciones integrales.

Estilo, forma y armonía se presuponen. Quien vive un estilo de vida determinado experimenta personalmente todas las correlaciones implicadas en la estructura del estilo. En tales condiciones se explica por qué para un hombre, si el estilo no siempre representa un *equilibrio,* es cuando menos la expresión de una *posibilidad* de

equilibrio. Para él la vida tiene un sentido, porque todo lo que se produce se totaliza en una región específica de valores y en una forma determinada, de modo que el existente descubre su finalidad en el mismo fenómeno de la globalización y totalización, eliminando cualquier idea de irracionalidad en la productividad inmanente de la vida. Por este motivo, quienes viven en un estilo determinado no pueden comprender la irracionalidad y el demonismo de la vida, no logran alcanzar una vivencia intensa que les permita paladear la voluptuosidad del

sinsentido. Éstos nunca comprenderán lo que significa el heroísmo de la nada y la voluptuosidad del caos.

El enraizamiento ingenuo en la existencia de no importa qué estilo confiere a quien lo vive un sentimiento enteramente positivo del tiempo, en el que cada instante está lleno de contenidos efectivos, de modo que la perspectiva de la universalidad temporal es suplantada por la experiencia concreta del momento. En tal caso, la única superación esencial consiste en alcanzar esa eternidad serena a la que nos aproximamos cuando nos sustraemos al tiempo sumergiéndonos intensamente en la contemplación o agotando todas las posibilidades que ofrece el momento, desprendido idealmente del proceso temporal. Mientras que en el estilo nos reconciliamos con el tiempo, en la escatología, por el contrario, luchamos locamente contra él. La concepción del fin que deviene fatalmente *obsesión* elimina la visión positiva e ingenua del tiempo, conduciendo a ese penoso sentimiento de cautividad en el demonismo temporal. El hombre, arrancado de la existencia y suspendido sin apoyo, realiza una experiencia del tiempo semejante a una vorágine. La idea del fin, que en tales casos llega a devorar al hombre, destruye cual por una demencia metafísica todos los encantos de la vida, anulando toda posibilidad de encontrar un sentido. Toda forma queda destruida, pues, ante la tragedia venidera que de seguro el tiempo nos descubrirá, ¿qué valor podría tener aún una estructura aparentemente consistente?

Es evidente que no hablamos de la escatología cristiana, sólo concebible mediante una transfiguración del mundo inmanente por una aproximación de la realidad trascendente, sino de una visión escatológica sobre un plano inmanente. En este sentido se ha podido hablar de una escatología hegeliana.

Sólo que en Hegel la visión escatológica es parcialmente anulada por la dialéctica. Ésta representa un proceso progresivo e infinito; las dualidades son superadas sólo por una síntesis provisoria. Y es precisamente esta provisionalidad de la síntesis lo que elimina la idea

de fin, de conclusión definitiva, reduciendo todas las formas a expresiones particulares de la infinidad de un proceso. La dialéctica peca de una excesiva insistencia en la interrelación de todas las formas de existencia, negando así la especificidad de las diversas esferas. El método fenomenológico ha superado las insuficiencias de la dialéctica, mostrando la significación que presenta cada

una de las regiones existenciales.

Lo más impresionante de casi todas las concepciones y visiones escatológicas es la idea de que la vida, con sus múltiples manifestaciones, no tiene ningún sentido. Evidentemente, podría encontrársele uno.

Evidentemente, podrían encontrarse también otros motivos que nieguen la finalidad de la vida. Bien podría decirse que, desde el momento en que el dolor y la desesperación existen, la vida no puede tener sentido. Pero remitir las diversas manifestaciones de la vida a su fin es mucho más devastador. En tales condiciones, ¿quién podría hablar de felicidad, de progreso, de amor, etc.? El solo hecho de pronunciar la palabra *felicidad* debería avergonzarnos.

¿Qué sentido tienen por tanto el bien y el mal?

En la escatología cristiana, *éticamente* coloreada, se habla, cual de una certeza, del triunfo del bien. Para nosotros, ésta es la mayor ilusión.

La escatología, concebida inmanentemente y al margen de la esfera religiosa, anula radicalmente la creencia en la validez de los criterios morales. El que una cosa o una actitud sean buenas o no, ¿qué importancia puede tener ya? Ninguna. El absolutismo moral no se encuentra sino en los hombres mediocres. Sólo en éstos encontramos la necesidad de una salvación inmediata. ¿Y los que eliminan la salvación de su concepción escatológica? A ésos no les queda sino el heroísmo de la nada.

Es cierto que en la realidad el dualismo entre el estilo y la escatología no es tan tajante, ni su tensión tan intensa, pues la mayoría de los hombres se acogen a algún ideal. Pero para esos pocos que ya no pueden aceptar ningún estilo de vida, ¿qué deviene este mundo con todas sus supuestas verdades eternas?

LA VISIÓN DE LA MUERTE EN EL ARTE

NÓRDICO

Hay en el arte nórdico una sensibilidad mucho más acentuada que en el del sur. Mientras que en este último la visión torturante de las realidades esenciales es atenuada por un planteamiento estético del mundo, en la del norte la fecunda problemática de la vida es asumida hasta en sus últimos elementos. Es indiferente si esta revelación de los elementos últimos se desarrolla sobre un plano puramente teorético o en el dominio de la visión como tal: lo esencial deriva del hecho de que ésta es implícitamente una revelación de la muerte.

Quien medita sobre la vida sin alcanzar el sentimiento y el problema de la muerte, ése está al margen de toda especulación profunda. Para la especulación puramente formal el problema de la muerte ni siquiera existe, pues el formalismo elimina todo dato existencial.

Allí donde prima la *existencia* y la *forma* es algo vago e inconsistente, el problema de la muerte es esencial. ¿Ejemplos? Pensad en Sören Kierkegaard o en Martin Heidegger. Por el contrario, en el formalismo anacrónico y desusado de Kant, este tipo de problemas son de todo punto prescindibles. Ante el fenómeno de la muerte, ¿qué valor puede tener aún la división simétrica y artificial de las categorías?

Esta idea de la vanidad de toda perfección formal frente a la muerte atraviesa cual un soplo interior todo el arte nórdico, en especial el Renacimiento alemán.

En el Renacimiento italiano esta idea es anulada por una perspectiva estética del mundo. Pues hay en la estructura de la vivencia estética una depreciación de la muerte, de la miseria y del sufrimiento. Me refiero, evidentemente, a la experiencia estética desarrollada en exceso, tal como ocurre en las épocas con tendencias estetizantes. Lo que en los primitivos italianos era desarmonía dolorosa, presentimiento de la muerte y visión apocalíptica, en el Renacimiento adquiere las formas de una idealidad pura,

transfigurando las contorsiones concretas del ser a la luz de una belleza abstracta. La Virgen María no es ya la madre afligida, de ojos llorosos, sino una belleza mundana, de sonrisa misteriosa y casi erótica.

Lo mismo ocurre con Jesús y con el apóstol Juan. El Barroco italiano representa una rehabilitación de los motivos esenciales de los

primitivos y, por ende, una aproximación a los elementos que en el norte encontraron su más plena tensión expresiva. Si en el Renacimiento meridional la visión de la trascendencia de la muerte situaba a ésta en una esfera completamente exterior a la vida, desarrollándose como si la muerte no existiera, el Renacimiento alemán, y en general todo el arte nórdico, presenta una extraña visión de la actualidad de la muerte al lado de la vida. No puede hablarse propiamente de una concepción de la inmanencia de la muerte en la vida, pues aquí la muerte no es algo que apareciese progresivamente tras la consumación de un contenido interior. En el caso de la inmanencia, el devenir de la vida implica, en su paulatino despliegue, un entrar progresivamente en la muerte, determinando así el *tiempo* la prevalencia de una u otra. Vivo, más en mi vivir la muerte está impresa cual un destino. Un paso en la vida es también un paso hacia la muerte. Rembrandt dio a este sentimiento de la inmanencia de la muerte su más poderosa expresión. En la visión de la actualidad de la muerte *junto* a la vida, que encontramos en Hans Holbein, Mathias Grünewald, Lucas Cranach, Hans Baldung, etc., específica del arte nórdico, hay un vivo y potente sentimiento de la presencia de la muerte, que, lejos de ser exterior a la vida, imprime en ella ciertos caracteres y determina su curso. La vida ha perdido todo el encanto de una expansión irracional, pues la muerte es un obstáculo insuperable y eternamente presente. Es por eso por lo que las formas del cuerpo humano ya no poseen la perfección y la pureza clásica de las líneas, la fuerza ingenua y la quietud contemplativa, la dulce y serena ensoñación, la voluptuosidad de entregarse a la existencia sin la mortificante cuestión teológica, tal como la cultivaron la Antigüedad y el Renacimiento especialmente, desarrollándose en cambio los aspectos torturantes de la vida y dando la impresión de algo atormentado y destruido. A este respecto, es harto significativo y revelador el motivo de la vanidad, tan frecuente en los autores antes citados, cuando en una escena que representa un aspecto de vida intensa asoma el esqueleto como símbolo de la muerte. Nos deja una impresión penosa y dolorosa contemplar ese cuadro de Baldung en el

que el esqueleto de la muerte aparece a las espaldas de una muchacha que admira su cuerpo desnudo en el espejo. Hay en esa «Eitelkeit», [5] que tan a menudo encontramos en los pintores alemanes, un desprecio repleto de odio hacia la vida, una negación de la belleza a través del arte, una desesperación ante cualquier tentativa de salvar el mundo por vías estéticas. Si la actitud estética ante la vida es inmediata, ingenua y exenta de elementos normativos, la actitud de éstos, colmada de visiones apocalípticas, se sitúa en el polo opuesto. Frente a este arte estamos lejos de la satisfacción que sentimos al contemplar

una obra artística; por el contrario, una insatisfacción rayana en la desesperación nos priva de todo goce estético. El pesimismo de Holbein y la visión fantástica de Grünewald, para quien la cruz en la inmensidad nocturna constituía el símbolo de la tragedia universal, presentan elementos aún más torturantes, tanto más cuanto que para ellos la muerte no es una liberación; de otro modo no habrían dejado una imagen de la muerte tan terrible y repulsiva. Todo el arte cristiano es una protesta contra la vida, una huida de la locura, que muestra la incapacidad del cristiano de aceptar una tragedia puramente terrestre.

Puesto que gracias a ella entra en el mundo trascendente, la muerte tiene para él un carácter de salvación, de redención.

El cristianismo nórdico, sin embargo, ha desarrollado el elemento trágico con tal intensidad que, negándolo, ha alcanzado una suerte de pandemonismo que elimina la redención y en el que la muerte ya no es un medio de liberación. Si esto no es cierto en todos los casos, para los artistas antes citados me parece constituir una explicación.

El gusto por la muerte está tan pronunciado en un Holbein que en sus cuadros los cráneos conforman un elemento casi cotidiano.

Si desde el punto de vista metafísico no puede hablarse de una irreductibilidad total entre la vida y la muerte, no es menos cierto que el hombre se comporta prácticamente como si la muerte fuera algo que está fuera del curso inmanente de la vida. La concepción de la inmanencia de la muerte en la vida es el fruto de una larga desesperación; una continua laceración de todo nuestro ser se exige para poder alcanzarla. La concepción de la inmanencia conduce a la resignación; la concepción de la actualidad de la muerte junto a la vida, en la que cada instante constituye una tortura bajo su perspectiva, conduce directamente a la desesperación,

mas no a una desesperación sin redención. El carácter —por así decirlo—

paralelo entre la muerte y la vida del arte nórdico nos lleva a pensar en las palabras llenas de estupefacción de ese autor trágico de la Antigüedad que exclamaba: «¿Quién sabe si la vida no es la muerte y la muerte no es la vida!».

Notas

5. Vanidad.

CARTA DE UN SOLITARIO

Para entender la vanidad de las ambiciones y aspiraciones que cultiva el hombre de las grandes ciudades, para superar las ilusiones que nacen de la inserción en el ritmo demencial de la vida moderna, es estrictamente imprescindible retirarse temporalmente. Se escapa así a la tiranía de la civilización, se trasciende el imperialismo vital e incluso la vida misma. No se trata aquí de esa sentimentalidad romántica cuyas eclosiones se disfrutaban en la soledad para lamentar la inadaptación del individuo, sino de la necesidad de comprender las funciones de la vida y de la cultura, no sólo mediante la experiencia intensa, sino también desde una perspectiva exterior, a la que el hombre no puede acceder sino mediante el aislamiento.

El sentido romántico de la soledad deriva de la negación de la positividad concreta de la vida, del desprecio hacia lo que la existencia ha expresado de forma pura e irreductible. La estructura esquizoide del alma romántica ha desarrollado hasta el exceso la interiorización mental y, por tanto, una separación orgánica en cuanto al mundo. Hay en la huida romántica del mundo una incapacidad estructural de mantenerse en la esfera inmanente de la existencia, una incomprensión esencial de las afinidades irracionales que ligan al hombre a la vida. No es de extrañar que las más grandes absurdidades en casi todos los ámbitos las hayamos heredado de los románticos.

De hecho, la soledad es una *vía* de conocimiento, una condición exterior necesaria para distinguir las cosas que no podemos individualizar cuando vivimos en ellas. Para la vida interior, para la experiencia subjetiva, no hay marco mejor que la soledad para cerrar las heridas de aquellos que han sufrido a causa de la vida, pues en ninguna parte como en esta soledad de montañas tendríamos una comprensión más serena de la vida. Las montañas dan la impresión de una majestuosa trascendencia, de una serenidad imperturbable, que hacen que su rigidez solemne niegue la vida y su dinamismo. Mientras que el mar, con sus incesantes ondulaciones, es cual

una expresión de la demente agitación vital, agitación que no revela sentido alguno, las montañas, por el contrario, están, con su serena inmovilidad, más allá de la vida. Se explica así que la gente que vive permanentemente en tales regiones se muestre tan llena de humor y de espíritu conciliador. El humor es una nota característica de los montañeses; pues no surge sino allí donde el espíritu considera con superioridad natural las cosas, donde la visión total de la realidad anula la indignación y la revuelta provocadas por los aspectos individuales y limitados del ser. Es un signo de deficiencia del sentido de la eternidad que la gente de ciudad se turbe por la menor contrariedad, que desarrolle una trágica sensibilidad por las naderías, y no por las experiencias esenciales.

El sentimiento de la vida que el hombre experimenta en el humor es una pasible aceptación ante el devenir y la destrucción de las cosas. El humor revela la inutilidad de una excesiva problemática ante la existencia.

Nosotros, los habitantes de las grandes ciudades, que asistimos diariamente a la injusticia y a la tragedia, que como consecuencia de una escandalosa impresionabilidad nerviosa vivimos en un constante estado de insatisfacción, ya no podemos asumir ese estoicismo natural, que es el sustrato del humor. Es seguro que lo que llamamos *cultura* no habría surgido sin un desequilibrio nervioso, por lo que no es paradójico medir con la vara de ese desequilibrio la normalidad del hombre.

La *conciencia* es el producto de un desorden del sistema nervioso. El paroxismo de la conciencia se realiza en la neurastenia. La terrible receptividad nerviosa del hombre lo destruirá después de haberlo elevado.

Por este motivo, su decadencia está mucho más cerca de lo que se cree.

Siendo así, no es de admirar que el humor y la serenidad sean imposibles para el hombre cultivado. ¿Cómo estar sereno cuando se tiene un amigo marxista, otro spengleriano, otro idealista, etc.? ¿Cómo tener una perspectiva de la eternidad cuando, para hacer carrera, es preciso saberse la bibliografía de cada cuestión, hablar de cientos de libros malos que no has leído, conocer a todos los autores imbéciles que escriben por deber profesional, a todos los chapuceros de la cultura, que se pasan la vida hablando de otros porque son incapaces de decir nada por sí mismos?

Jamás, como en esta soledad de montaña, he tenido de manera tan intensa y abrumante el sentimiento de la completa inutilidad de la cultura y en especial de la filosofía académica, atiborrada de fórmulas abstractas y

huecas, de toda esa insulsa elaboración, desprovista de un contenido vivo y vivido. Habría que hacer una campaña de exterminio contra esa cultura exclusivamente libresca. Quisiera ver qué pasaría con todo ese enjambre de intelectuales que andan por el mundo si en un momento dado se suprimieran los libros. Es casi seguro que la mayoría de ellos dejaría de pensar, pues sus presuntas ideas las han tomado de los libros sin vivirlas.

¿No es interesante que la gente sin posibilidades interiores, que mediante una lectura asidua ha ganado una cierta cultura, vuelva a ser la nulidad que era en cuanto renuncia a la lectura? Es cierto que hoy todo ideal de sabiduría no es sólo inactual, sino también ilusorio. La vida ha devenido demasiado dolorosa como para permitirnos el lujo de creernos sólo espectadores y no actores. El hecho de que nosotros, los modernos, hayamos perdido el sentido de la eternidad, que nos sea imposible la serena contemplación de la existencia serena, que vivamos el tiempo cual una vorágine dramática y demoníaca, explica que todo ideal de sabiduría haya caducado. Lo que imperiosamente constituye sin embargo la obligación esencial de este momento es la necesidad de todo pensador (en cuanto exponente específico de la cultura) de devenir un pensador existencial, de vivir concretamente la abstracción y elaborar según el plano de la visión, y no según una estéril combinación de conceptos sin correspondencia con la realidad. Llegará un tiempo en que serán desenmascarados todos esos pseudointelectuales que se imaginan que piensan por exhibir una fórmula o creen ser ellos mismos filósofos aceptando un sistema ajeno. Nunca como hoy la impotencia espiritual ha encontrado medios más seguros de disimulación, enmascarando su nulidad mediante fórmulas prestadas.

El carácter inorgánico de la cultura contemporánea hace que el hombre no viva de contenidos, sino de fórmulas que pueden cambiarse como nos cambiamos de camisa.

Comprendéis ahora por qué es necesaria una purificación por lo alto.

HOKUSAI

Hay en la estructura de toda gran cultura una nota dominante que implícitamente le confiere su carácter específico.

La sensibilidad y actitud del hombre están determinadas por un fondo cultural original, y el contenido de su ser se cristaliza según esa nota predominante. Aunque cada cultura dispone de múltiples virtualidades, sólo actualiza y expresa vivamente aquellas que se acercan a sus valores específicos. Se explica así que la cultura egipcia, que es una cultura de la muerte, desarrollara un sentido tan profundo de la eternidad y de la trascendencia, y que la griega, en la que el culto a la forma lleva a la exaltación la realización en la inmanencia, manifestara en no menor medida la misma tendencia a la cristalización y a la individualización. El cultivo abusivo de la música en Alemania ¿no deriva de una experiencia inicial pesimista del infinito? Y la extraña perspectiva del fenómeno de la individuación que manifiesta el arte japonés ¿no deriva del hecho de que ésta se desarrollara en una *cultura de la gracia*?

La obra de Hokusai no puede entenderse sin esta referencia al predominio de la gracia como característica esencial y dominante en Japón.

Hay en la naturaleza de la gracia un salto espontáneo, gratuito y desinteresado. Su visión sitúa al hombre y al objeto en un curioso estado de desasimiento, suspendiéndolos e individualizándolos en el aire. El desasimiento no es aquí el fruto de un proceso de aislamiento en el mundo causado por algún tormento interior o por una prolongada desesperación; es el mantenimiento de una dinámica armonía en el plano estético. Todo lo creado por Hokusai da la impresión de un mundo elevado por encima de su plano normal, de un mundo flotante en el que el dinamismo de éste no sugiere una inquietud torturante o una ruptura interior, ya que en la gracia la conciencia no ha roto los lazos con el mundo orgánico, ni el espíritu ha alcanzado la expansión centrífuga que lo separa del alma. La continuidad cualitativa y la cristalización orgánica en el arte japonés no llevan a la

rigidez y a la fijación, sino a la flexibilidad y a la ondulación.

Lo impresionante en Hokusai es la *emancipación de la gravidez,* la negación de la tendencia gravitacional, que hace que los hombres y los objetos parezcan estar flotando o suspendidos.

En la gracia se realiza la emancipación de la gravidez. Evidentemente, no hablamos aquí de la gracia como nota inmanente y constitutiva del mundo objetivo, lo cual rayaría en la absurdidad, sino de ese carácter de gracia que el mundo asume mediante la visión del artista. El pobre desarrollo del retrato en el arte japonés se debe, entre otras

circunstancias, a la humanización de la naturaleza, tan característica en este arte. Sólo así se explica que los japoneses sean sensibles a la gracia de la naturaleza.

El hecho de que, en Hokusai, las formas individuales no se muestren integradas en la existencia, sino suspendidas, encuentra seguramente una explicación en el sentimiento de vida de los japoneses, no en unas circunstancias de orden técnico y formal. Pues sería negar el sustrato más profundo del arte —en este caso nos referimos especialmente a la pintura—

afirmar que la naturaleza absolutamente particular de la pintura japonesa encuentra una explicación como derivación de la caligrafía. La verdad es que cada estructura específica en el dominio del arte halla su fuente en un sentimiento de vida y en una visión primordial. La viva comprensión que Hokusai manifiesta hacia el mundo animal, al punto de atribuirle un contenido humano, ¿no deriva del sentimiento de identidad orgánica, de la íntima participación en el ritmo universal? Hay en toda la obra de Hokusai una participación en la intimidad de la existencia, una magia ingenua, un encanto estético, que hacen de cada creación una revelación de la unidad inicial: el *Tao.* La constante presencia del sentimiento de identidad determina esa tan extraña visión de la individualidad que hace de ésta una expresión anónima del curso universal de la vida. El desasimiento y la suspensión no suponen la ruptura de ese curso, sino un plácido mecimiento que da la ilusión de una absoluta independencia de las formas particulares, cuando en realidad no es otra cosa sino la manifestación del vuelo y levedad de la gracia. Por este motivo, el arte japonés, y también el chino, habiendo desarrollado el sentimiento de la unanimidad y de la totalidad viva y concreta, muestran esa incomprensión hacia el carácter de unicidad de la individualidad, hacia la estructura cualitativa e íntima de la misma.

En la visión de Hokusai el hombre brilla por su configuración exterior, por

el encanto sensible de la gracia y espontaneidad de los movimientos.

No se trata aquí de una revelación de las posibilidades íntimas, de una infinitud interior; lo que debería expresar el rostro humano, lo expresa casi siempre el *paisaje.* (Es interesante a este respecto *La nostalgia de Abe no Nakamaro*). La naturaleza expresiva del paisaje resulta del dinamismo excesivo que se manifiesta en toda la obra de Hokusai. En su torrente vital, en la explosión de energía interior que desborda de la naturaleza, nuestra perspectiva y comprensión creen descubrir un

dinamismo puramente sensible. Sin embargo, si intentamos penetrar más hondamente en la sensibilidad japonesa, observamos que para ésta la intimidad del encanto exterior posee una capacidad de revelación que llegamos a entender completamente. En ella el misterio del ser es anulado por la actualidad sensible de lo sustancial, actualidad que nosotros no podemos experimentar.

Lo extático y lo grotesco, motivos tan frecuentes en Hokusai, derivan de la imaginación exaltada de un hombre que forma parte de una cultura telúrica.

A la loca embriaguez del éxtasis, en la que el hombre se lanza exaltado en el torrente del ser, enloquecido por la tensión de una explosión universal, realizando el paroxismo de la intimidad, le sigue la expresión grotesca de las líneas que niegan sus contornos puros en la ondulación de una exageración fantástica. Lo grotesco resulta de una perversión de la gracia que, despojada de su expresión de levedad gratuita y de encanto desinteresado, pierde su nota femenina. La ausencia de tragedia, de grandeza y de monumentalidad en la obra de Hokusai encuentra su explicación en el carácter femenino de la cultura japonesa, una cultura de la gracia.

CONSIDERACIONES NO FILOSÓFICAS

El equilibrio del hombre en el mundo depende de la manera en que vive el tiempo. Lo cual no significa pasar por alto las condiciones de la existencia orgánica, sino, por el contrario, implicarlas como determinantes y presuposiciones en la formación específica de la perspectiva temporal.

Contra el racionalismo insulso debemos afirmar las raíces concretas de la visión y de la experiencia particular del tiempo, pues los hombres *sienten* el carácter de la dirección temporal de modos tan variados que la forma general y abstracta que desarrolla la combinación intelectual deviene irrelevante en cuanto a las realidades interiores. De la conformidad con el tiempo que caracteriza a las formas de existencia ingenua a la confrontación que encontramos en la desesperación y en ciertas manifestaciones patológicas hay un complejo dramático que incumbe a la totalidad de nuestro ser. En quienes predomina la experiencia erótica, el sentido del tiempo es completamente otro al de aquéllos para quienes la angustia y la tribulación son frecuentes. La alegría, el entusiasmo, el amor presuponen una atmósfera de embriaguez momentánea, una positividad viva y fecunda.

Por el contrario, las formas de la angustia generan un encadenamiento

dramático, una enconada lucha contra el tiempo, un miedo ante su dirección dinámica, una impulsión de loca negatividad. Cada paso hacia el desequilibrio nervioso modifica en cierto modo el sentido de la perspectiva temporal.

La acentuación del carácter dramático y demoníaco del tiempo, el progreso en la lucha contra éste indican el grado del desequilibrio del hombre en el mundo.

Los moralistas (no en el sentido francés) de todos los tiempos afirman de manera casi unánime que ante la eternidad, a la que no se accede sino negando el sentimiento temporal, sólo el cumplimiento del deber y de las obligaciones morales tiene valor y justificación; el resto de los sentimientos cristalizados en torno al placer son efímeros e inconsistentes. He aquí un

problema mucho más grave de lo que se cree. Pues si, frente a la eternidad, sólo los llamados deberes y obligaciones morales poseen algún valor, ¿qué queda entonces de la vida? ¿No son acaso estos deberes y obligaciones, ante la eternidad, igual de nulos que los placeres? ¿Quién nos dice que la moral corriente y el moralismo no sean acaso una ilusión?

Sólo encarada desde una perspectiva temporal limitada la vida tiene encanto, pues toda perspectiva de la infinitud del tiempo como posibilidad de ilimitado devenir, al igual que el sentimiento de la eternidad como inmovilidad absoluta, destruyen su ímpetu dinámico, anulan lo que en su esencia es orientación positiva. La vida ha alcanzado siempre una expresión de plenitud en aquellos que viven el *momento,* sorbiendo todas sus posibilidades, eliminando la continua referencia de éste a la totalidad de la serie temporal.

El sentimiento de la eternidad que éstos poseen no es el resultado de una problemática torturante o de una inquietud continua, sino una sublimación del momento, que se realiza en las vivencias ingenuas, un sentimiento *negativo* de la eternidad, puesto que, en este caso, nace de la ausencia de una perspectiva del dinamismo universal del tiempo. En tales circunstancias, la eternidad es asimilable a una visión serena. Hay en estas vivencias un rico desarrollo del sentido de una efectividad concreta, la alegría de la realización inmediata que nos da la ilusión de una durabilidad eterna. Mas la conciencia y el sentimiento torturante de la eternidad, ¿no anulan la alegría de la creación, no destruyen la fascinación por todo producto del tiempo? La conciencia de la dignidad es la conciencia de la vanidad de la vida. Ésta no tiene valor sino en sus formas particulares, en las expresiones

individuales por las que se manifiesta. Pero incluso éstas parecen vanas ante la eternidad.

¿En qué medida, conformándonos a unos principios y a unos criterios morales, tendremos más valor y permanencia que abandonándonos a los caprichos y variantes de nuestra disposición subjetiva?

Si la eternidad encierra en sí, anulándolos, todos los placeres de esta tierra, el mismo fenómeno afecta igualmente a las llamadas acciones morales. El hombre no puede alcanzar un triunfo relativo sino en el tiempo; ante la eternidad hay que aullar o callarse.

No creo que haya alguien sobre esta tierra que pueda aducir un argumento aplastante contra la vida epicúrea. Para quienes viven intensamente, la

brevedad de la vida justifica su comportamiento. Los otros, por el contrario, quieren trascenderla por la misma circunstancia. Los primeros obtienen una ganancia ilusoria, y los últimos, la ilusión de una ganancia.

De este modo, el moralismo, con la idea del triunfo del bien, es una gran ilusión.

Considerar el mundo con la perspectiva de la eternidad es alcanzar la conciencia de que todo está permitido. Si ya no hay límites ni determinaciones, ¿por qué detenerse en un punto fijo? Estoy convencido de que la moral (en la acepción corriente) no tiene sentido sino para aquellos que viven en formas cerradas de vida y sienten el tiempo de modo limitado y positivo.

Negar el tiempo es negar la vida. Ahora bien, lo que caracteriza la embriaguez de la eternidad, que transfigura el dionisismo mediante un éxtasis metafísico, es tener una perspectiva exterior del tiempo, luchar contra él como si constituyera una realidad extraña. Desembarazarse totalmente de la inmanencia temporal es imposible; pero vivir en el tiempo combatiéndolo: he aquí una paradoja trágica de la existencia. Es muy probable que la mayoría de los hombres, sumidos ingenuamente en la existencia y asimilados irracionalmente a la sucesión temporal, descubran en la vida un sentido implícito. Ante la eternidad, sin embargo, ésta no tiene ninguno. Los únicos hombres impresionantes sobre esta tierra son aquellos que llevan una herida eternamente abierta y que realizan la paradoja trágica de aceptar un mundo inaceptable. ¿Por qué todos ellos alcanzan la conciencia de la fatalidad? No es difícil ver qué íntima conexión existe para la

conciencia del hombre entre la eternidad y la fatalidad.

El destino ineluctable nos descubre sólo una perspectiva superior, ante la cual las formas variables e inconsistentes se difuminan. Aunque el destino se despliega en el tiempo, su comprensión no es posible sino trascendiéndolo. La conciencia de la fatalidad revela un mundo atormentado, tenso y doloroso. Ésta parte asimismo de la constatación paradojal de que la fatalidad del mundo tiene una lógica, es decir, que el núcleo irracional del mundo despliega una productividad ineluctable y fatales determinaciones inmanentes. Éste debería ser el punto de partida de la filosofía para las consideraciones sobre la muerte. Pero ¿llegará ésta a comprender acaso que los problemas de la muerte, del destino, de la eternidad, y otros de este género, son más importantes que los de la

deducción, la inducción, etc., y más interesantes que las paradojas de la dialéctica?

UN ASPECTO DE LA IRRACIONALIDAD DE

LA VIDA

La elaboración y definición abstracta de las concepciones de la vida, cristalizadas sobre un plano autónomo, impide comprender directamente las raíces subjetivas de las mismas. Este fenómeno explica el hecho de que la mayoría de la gente no reconozca las raíces de las que derivan y las considere frutos de una determinación puramente racional, de una decisión consciente, cuando de hecho parten de una viva espontaneidad, de un impulso personal. Concebir la inmanencia de lo irracional en la vida no significa tener una perspectiva desinteresada, una visión serena y contemplativa, sino atormentarse hasta el fondo, hasta ese punto en donde el equilibrio deviene ilusorio. Ahora bien, los hombres lo ven, no perciben ni presienten las experiencias dolorosas, de modo que, allí donde hay una tragedia interior, ven una influencia exterior o un determinante extrínseco.

¡Qué complicado es sin embargo el proceso por el que se realiza la revelación de este mundo bestial, demoníaco e irracional! Inicialmente es una visión oscura en la que los contornos son difusos, seguida luego de una luz que más valdría no ver nunca. La conciencia clara y fría de la irracionalidad de la vida presupone una tal aceptación de la tragedia que enmascara el dinamismo interior.

De las múltiples manifestaciones y aspectos de la irracionalidad de la vida, la destrucción de los mejores y de los más dotados constituye un fenómeno impresionante que no ha de escapar a ninguna antropología trágica y pesimista. Sólo los hombres normales y mediocres disfrutan de la vida, pues sólo éstos viven sus posibilidades. Los otros están más allá de ella. No llegamos a ser algo en este mundo si no estamos con un pie más allá de la vida, si el proceso de desintegración no está en curso, si la expansión vital no es ilimitada. Hay hombres destruidos e irremediablemente perdidos, inaptos para la felicidad, para quienes la vida no tiene ningún sentido. Esto demuestra que la vida no es para todos y que una metafísica de la vida, para

evitar la trivialidad del optimismo, ha de descubrir en el núcleo de la vida una insuficiencia orgánica, una limitación insuperable. Por su carácter fragmentario, la vida sólo es aceptable si eliminamos su problemática y su ímpetu especulativo. ¿No explica esto el hecho de que sólo los mediocres disfruten de la vida? Aceptando ingenuamente las condiciones inmanentes de la vida, su relatividad se vive de modo absoluto. Andar con paso firme en la existencia es estar exento de los

peligros de la destrucción. Pero de aquellos que están con un pie en el vacío, ¿qué más podría decirse sino que han entrado para siempre en la orden de los caballeros de la nada?

Sin caer en un exceso de valoración, hemos de afirmar que la vida posee en sí misma una sustancia mediocre que no puede mantener su consistencia sino dentro de unos límites bien estrechos. Para realizar algo excepcional, tanto en el dominio de la actividad concreta como en el de la actividad intelectual, es necesario trascender estos márgenes, vivir en las cumbres en donde la salvación ya no es posible, ni mediante la vida, ni mediante la muerte. Si la ruina de los más notables tiene una base metafísica, ¿nos admiramos aún de que la vida social ilustre este fenómeno hasta la evidencia? Pues en ésta la distribución de los valores es de tal modo irracional que me inclina a creer que la esencia de la vida social sea la injusticia. En vano vendrán los teóricos con sus consideraciones optimistas y sus mil soluciones, pues nada podrán modificar en esencia. La resistencia que entraña el carácter irracional de la vida explica por qué el idealismo, tanto el ético como el especulativo, es el fruto de una gran ilusión. Según el idealismo, la irreductibilidad del hecho cualitativo e individual no significa nada, como tampoco significa nada el dato existencial en su estructura heterogénea. Todo transcurre en el ámbito trascendente de las ideas; de ahí la excesiva tendencia a la racionalización que caracteriza al idealismo. La fe que el idealismo pone en la eficacia de las ideas es tan grande que éste no conoce ningún límite al hablar de modificaciones y transformaciones sustanciales. Por este motivo, el idealismo es incapaz de entender el destino como realidad inmanente e íntima fatalidad. Esto se revela sólo a aquéllos para quienes el mundo representa un dinamismo irracional en el que sus múltiples direcciones no apuntan a una irracionalidad trascendente. ¿Qué puede decir el idealismo del hecho de que los hombres notables caigan y los mediocres se mantengan? ¿Comprenderá éste alguna vez que en el fenómeno humano la destrucción es más impresionante que la evolución?

Sólo una antropología trágica y pesimista puede lograr una comprensión del hombre, pues sólo ella advierte la complejidad en la irracionalidad de la vida. La antropología humanista presentaba un hombre equilibrado, una visión en la que éste se mostraba cual un ser armónico, exento de conflictos y antinomias. Para este tipo de antropología no existe el problema de la destrucción del hombre. Es inútil insistir sobre su importancia. Quienes rebaten este aspecto parten de la afirmación de que éste no es sino el resultado de una reflexión pesimista, sin justificación real. Sin embargo, no entiendo por qué sólo el problema de la evolución del hombre, el proceso de

diferenciación y espiritualización habrían de constituir cuestiones principales y justificadas, mientras que los otros, verdaderamente graves, son ignorados. Probablemente, la explicación resida en la tendencia del idealismo a falsificar constantemente las cosas.

A despecho de todo humanismo o idealismo, hay que decir que el fenómeno de la decadencia y destrucción del hombre está implícito de algún modo en su evolución, que aproximarse a los valores que conforman lo humano es renunciar en gran parte a la vida. Según lo ha expresado un biólogo alemán, el hombre es un *diletante* de la vida. Lo cual significa que, desde el punto de vista de la vida, el hombre representa un ser cuya existencia es incierta, problemática e inadaptada, un ser abocado a la destrucción y a la muerte. En parte justa para la mayoría, esta afirmación es totalmente válida para los dotados. Que el hombre es un ser abocado a la muerte, he aquí lo que el idealismo jamás llegará a comprender. Pero aquellos que han comprendido prueban que no tienen nada que perder ni nada que ganar sobre esta tierra, a la que el sol aún no ha negado su luz.

SOBRE LOS ESTADOS DEPRESIVOS

La consideración de los estados anímicos sólo resulta fecunda si nos referimos a su capacidad de revelar la existencia, a la perspectiva del mundo que éstos nos abren. Considerarlos en sí mismos es no superar una explicación puramente médica o psicológica, limitarnos a la constatación de un trastorno funcional o a una afección orgánica. Existe en la estructura de los estados anímicos, inseparables de un sustrato orgánico, direcciones y tendencias específicas, cuya prevalencia, que implícitamente excluye u oculta a las demás, ha de tenerse en cuenta en el proceso de establecimiento de una configuración psíquica diferencial. Así, no existen casos en los que la frecuencia de los estados depresivos sea absoluta, pero encontramos en los tipos depresivos una frecuencia evidente de tales estados, con una fuerte tendencia a cristalizarse y a integrar todos los elementos en una forma depresiva. Cuanto mayor es la frecuencia, mayor es la receptividad hacia el género específico de estados que caracterizan este tipo. El paso de un estado más o menos normal a uno patológico presupone, además de una deficiencia orgánica, la intensificación de la receptividad hacia los elementos constitutivos de ese estado. El paso de una estructura esquizoide a una esquizofrénica halla explicación en este hecho. Ya que entre los estados que llamamos normales y los patológicos no existe una diferencia de naturaleza, sino de grado. Por este motivo ha sido posible establecer una clasificación de los tipos psíquicos normales partiendo de los tipos patológicos, que, por estar más acentuados y más categóricamente diferenciados, son susceptibles

de una descripción y caracterización más claras.

No me propongo hablar aquí de las formas y manifestaciones depresivas en su carácter puramente patológico, ni de su sentido para una personalidad ciclotímica, en donde la alternancia de las fases depresivas e hipomaníacas crean una complejidad psíquica impresionante, sino mostrar la visión del mundo que se abre ante el depresivo. Su sentimiento de vida es el de un

completo abandono en un mundo *esencialmente* diferente de él. Pues en la depresión, que es un estado asténico, la vitalidad se muestra diariamente atormentada, coartada de continuo en su expansión, circunstancia que consume su impulso y reduce su exaltación. No hay alegría ni placer que pueda ser gozado enteramente; los deseos mueren en su mismo proceso de gestación; las aspiraciones se marchitan aún en ciernes. El depresivo es un hombre que se rechaza; no porque no quiera realizarse, sino porque no *puede,* porque una fatalidad interior taja sus alas a cada paso.

Caracterológicamente, es un individuo en cuyo centro se ha instalado la antinomia, en el que la desesperación ha devenido constitutiva, transcurriendo la tragedia en el fondo orgánico de su existencia subjetiva.

Los verdaderos estados depresivos son aquellos que provienen de la conciencia orgánica del individuo, los constitutivos, que conciernen a la sustancia inferior de la individualidad y derivan de un fondo originario. Los causados por motivos secundarios, por circunstancias accidentales, son susceptibles de ser superados con el tiempo; lo cual no significa que sean menos dolorosos. Aquí, sobre una estructura dinámica, viva y espontánea, se ha injertado otra que no resulta de las condiciones inmanentes del ser. La melancolía del joven Kant era causada por la excesiva estrechez de una caja torácica que le provocaba dificultades respiratorias. He aquí un caso de depresión secundaria. No así el caso de Miguel Ángel, Kierkegaard o Tolstói, que eran depresivos orgánicos. En ellos ciertas enfermedades no hacían sino actualizar una disposición primaria. Incluso cuando la enfermedad tuviera un carácter de exaltación y excitación, en los depresivos orgánicos se produce una conversión en función de la disposición de éstos, así como en la visión del tipo depresivo la exuberancia y la diversidad de la vida son convertidas en el plano de una monotonía esencial. Nada de esto se comprenderá, sin embargo, si no llegamos a convencernos de la inmensa importancia de la *disposición* en la apreciación de lo real y en la perspectiva de la vida. La disposición —según sea depresiva o hipomaníaca—

selecciona en la visión de la realidad los elementos según su especificidad.

Aunque necesariamente parcial, ésta nos revela un aspecto esencial del ser.

Si la disposición erótica nos abre un mundo de encantamiento, fecundidad y plenitud, el complejo de los estados depresivos nos conduce a la comprensión de lo ineluctable, de la fatalidad y de la estructura esencial y concreta del ser. Sólo en los estados depresivos, el hombre, confrontado con

la realidad, es capaz de diferenciarse conscientemente del mundo, pues sólo entonces, tocando el aislamiento del hombre en el mundo su paroxismo, el fenómeno de la conciencia crece y se intensifica en proporción. El existente, constituyendo una objetividad transubjetiva, se nos revela sólo en tales estados. Progresivamente, la diferenciación entre la subjetividad y la objetividad crea un paroxismo de la subjetividad, una exaltación demente, una tensión dolorosa que hacen de la subjetividad del depresivo el teatro de una tragedia continua. Todos los depresivos son tipos eminentemente subjetivos, que viven su drama sin participar ingenuamente en el flujo de una existencia que sólo consideran, sin vivir lo que ésta tiene exteriormente.

De ahí su lirismo, que asume siempre un carácter filosófico, realizando así una objetivación de la vivencia subjetiva.

Y porque no puedo hablar de cosas capitales sin evocar la muerte, que considero el más grave problema de la filosofía —aunque ésta no puede decir nada especial, puesto que los filósofos todos enloquecerían al instante si tuvieran el coraje absoluto de mirarla a la cara—, ha de señalarse el hecho de que de entre todos los tipos de hombres, los que mejor comprenden el fenómeno de la muerte son los depresivos. Los únicos que descienden a las profundidades de la vida hasta donde ésta se confunde con la muerte. Los otros contemplan la vida en su dinamismo concreto y, engañados por sus aspectos y apariencias narcóticas, víctimas del espejismo de una eternidad vital, viviendo sólo la dirección dinámica del tiempo, olvidan, o, mejor dicho, son incapaces de percibir la tragedia esencial de las profundidades. He aquí por qué para los depresivos el problema de la vida es inseparable del problema de la muerte. Los únicos que temen la muerte son aquellos en quienes los estados depresivos son intensos y frecuentes, por ser ellos los únicos que la intuyen y presienten.

La gente común no teme la muerte, puesto que vive como si la muerte

no existiera.

No sienten angustia ante la muerte sino aquéllos para quienes ésta constituye un *problema.* Los filósofos mienten cuando dicen no temer la muerte, o son demasiado orgullosos para confesarlo. En realidad, tiemblan mucho más de lo que os imagináis.

CONCIENCIA Y VIDA

El problema de la relación entre la conciencia y la vida ha comenzado por discusiones objetivas de psicología para acabar de forma trágica para la subjetividad. Al entusiasmo ingenuo con que otras generaciones consideraban el fenómeno de la conciencia oponemos nosotros el hastío generado en el seno de la propia existencia por el paroxismo de la conciencia. Por eso, para nosotros, la pregunta fundamental no puede ser sino ésta: ¿ *para qué* apareció la conciencia? Desde el principio puede observarse que en esta pregunta está implícita la afirmación según la cual la conciencia podría no haber aparecido, que en el seno de la vida la tendencia a ella es vaga hasta la inexistencia. De otro modo no se explica por qué ha aparecido sólo en el hombre. Es absolutamente inconcebible que no se manifestara igualmente en otras criaturas vivientes, de haber constituido una tendencia latente en la estructura de la vida. En el decurso de la serie animal habría encontrado posibilidades de expresión mucho más brillantes que en el hombre. Pero si la vida no tiende a la conciencia, cabría preguntarse si su aparición en el hombre no se debe a la particular relación que éste mantiene con la vida y a su especial situación dentro de ella.

Para comprender esto es indispensable eliminar todas las ingenuidades a las que nos ha habituado un optimismo insípido. Si el optimismo es un tónico para la vida, para el conocimiento es un veneno.

Aun dispuesto a indagar su particular condición en el mundo y a constatar su miseria, el hombre es sin embargo incapaz de extraer las últimas conclusiones, pues sólo aquellos que de la vida no tienen ya nada que esperar extraen las últimas conclusiones. Las reflexiones optimistas sobre la vida son banales e inactuales. Pero ¡mostradme una sola máxima de un moralista desencantado que haya caducado!

Estoy plenamente convencido de que la aparición de la conciencia se debe a una deficiencia vital del hombre, a un déficit de vida. En su espontaneidad instintiva, el animal se adapta normalmente, reacciona de inmediato sin

calcular los medios ni las posibilidades. La esfera biológica elemental no conoce sino *cualidades* concretas. Con estas cualidades, el animal vive en una relación de inmanencia, de modo que entre la percepción subjetiva de un objeto y el objeto exterior no existe la separación que hacemos nosotros bajo el determinante racional de la discontinuidad. Estar integrado en la vida significa vivir espontáneamente en una multiplicidad de cualidades, sin la conciencia de una subjetividad. La mayoría de los hombres vive de este modo, sin la conciencia torturante de la subjetividad, integrados orgánicamente en el devenir. Para éstos la decisión racional, la voluntad, las orientaciones intencionales no tienen ningún sentido, pues lo que éstas hacen no es sino suplir una carencia de impulso instintivo, de espontaneidad vital y de pulsión irracional. La conciencia resulta de la incapacidad del hombre de vivir la vida irracionalmente; lo que significa que la vida ha perdido parte de su propia capacidad y productividad. En el hombre, la vida ha sufrido una quiebra. Las fuerzas del eros, que derivan de la misma esencia de la vida, han perdido su intensidad; la integración orgánica en el devenir ha sido suplantada por la escisión irremediable entre la subjetividad y la objetividad; la reacción inmediata ante la diversidad cualitativa ha sido sustituida por una perspectiva abstracta que homogeneiza y anula los elementos específicos e individuales. Todo lo que diferencia e individualiza al hombre en el mundo está formado por valores ajenos a la vida, con tendencias centrífugas, probando así, a quien puede arriesgarlo todo, que el hombre camina solo hacia la muerte, y no hacia la vida. El hombre ya no puede rehacer el camino que lo reconduzca hacia la vida; pues la vida representa para él un bien irremediablemente perdido. Si el hombre se ha diferenciado del animal mediante la conciencia, mediante la conciencia hallará su ruina. Las tendencias centrífugas de la conciencia muestran que ésta no es inmanente a la vida, que en la esencia irracional de la vida no está implícita la tendencia a la racionalidad y que, en fin, la conciencia es un simple accidente en el mundo, al igual que el hombre.

No se ganará una mayor comprensión de la autonomía central del hombre sustituyendo el dualismo conciencia-vida por el dualismo vida-espíritu (concebido en el sentido de la ontología antigua). El espíritu ha de entenderse como perteneciente a la esfera temporal, como algo dinámico e inmanente. Es lamentable que la caracterología contemporánea haya revivido la perspectiva de una ontología caducada en la concepción del

espíritu. La idea de conciencia es más fecunda para nuestro problema que la de espíritu, por cuanto la primera expresa mejor el carácter subjetivo del drama, el carácter de experiencia íntima de este

conflicto, mientras que la idea de espíritu sublima sobre un plano más abstracto la tragedia subjetiva del hombre.

Porque es una tragedia que el fenómeno de intensificación de la conciencia responda a inhibiciones, a la represión de los instintos, al reemplazamiento de los gestos espontáneos por actos calculados, que hacen del hombre un animal inadaptado, perdido y devastado. Se ha afirmado con razón que la interioridad no es concebible sino ligada a las continuas represiones que, impidiendo la canalización exterior de las energías y de las fuerzas psíquicas y orgánicas, generan una atmósfera de tensión continua, de agitación interior, de insatisfacción e incertidumbre, propicias a una intensa interiorización.

Pero conciencia e interioridad casi se identifican. La nota específica y diferencial de la conciencia consiste en su capacidad de hacer el mundo exterior al hombre y atribuir a la vida un carácter trascendente con respecto a la subjetividad. Este proceso interrumpe la continuidad cualitativa que ligaba una forma de vida individual a la diversidad cualitativa de la existencia. Este sentido de la multiplicidad cualitativa no se realiza sino en la integración en la vida. En su lugar el hombre ha dispuesto la orientación abstracta hacia el mundo de los valores. Mediante esta jerarquización excesiva de los contenidos de la existencia ha destruido irremediablemente la espontaneidad y el abandono ingenuo.

Desde este punto de vista, la conciencia es la fuente de la tragedia en el mundo. Y así como ésta es el resultado de una dialéctica interna que ha aparecido en un momento dado, la conciencia es el fruto temporal, en la producción del cual la vida se ha negado a sí misma. No hay aquí síntesis posible, pues el equilibrio inestable provocado por el dualismo conciencia-vida debe encontrar su solución. Se engañan quienes creen que la conciencia posibilita al hombre un triunfo ilimitado: la conciencia será la causa de su zozobra. Puesto que aquí el camino ascendente es el camino de la decadencia.

¿HACIA DÓNDE VAN LOS JÓVENES?

No quiero hablar aquí de la orientación política de la juventud o de sus tendencias particulares en un ámbito concreto, sino del espíritu que la anima, de su íntimo sentimiento de la vida como perspectiva general. En cierto modo, ni siquiera puede hablarse de una orientación cualquiera en un ámbito dado, pues la característica esencial de los jóvenes de hoy es una movilidad excesiva que hace imposible toda adhesión durable a un contenido o a una forma, eliminando en corto tiempo una concepción para sustituirla por otra de duración

igualmente efímera. No por superficialidad o diletantismo, sino por una tensión interior desmedida. De este modo se consumen demasiado rápido las posibilidades de un contenido, deviniendo un esquema vacío y desechable. Las épocas clásicas de la humanidad han conocido sólo un proceso gradual, sin tensión, sin discontinuidad ni transfiguración; apenas le bastaba al hombre su existencia entera para realizar interiormente los elementos de un estilo de vida limitado.

Hay en la juventud de hoy un fuego demencial y torturante cuyas ardientes llamas abrasan y consumen todo lo que la vida presentaba antes como consistente y permanente, calcinando, cual un fulgor absurdo, las raíces mismas de la vitalidad. La metamorfosis interior elimina todo estilo preciso de vida, de modo que no es paradójico decir que el estilo de vida de los jóvenes es la negación de todo estilo.

En unos años se ha acabado con una experiencia religiosa que parecía ser fecunda y prometedora; se han ignorado y ridiculizado fórmulas que antes se consideraban vitales. Una experiencia radical ha revelado cuán insuficientes y fragmentarias son las formas de vida, cómo —para emplear una fórmula de Simmel— la trascendencia es inmanente a la vida, entendiendo por esto que ésta es incapaz de cristalizar sus contenidos, de determinarse según una forma o estilo.

La movilidad excesiva en la que vive la juventud, que ha encontrado en el plano teórico su equivalente en la apología del carácter dinámico e

irracional de la vida, no debe concebirse cual resultado de un puro embeleso o beatitud. En los jóvenes de más reciente formación, la perspectiva del dinamismo de la vida, la apología de la irracionalidad y movilidad de la misma se confunden con la más intensa desesperación, con la más torturante ansiedad. No es la *Schwärmerei,* [6] sino la *Weltangst*[7] lo que caracteriza la tensión dramática de los jóvenes. La incertidumbre del presente mezclada con el temor ante el futuro; el doloroso sentimiento de las penosas sorpresas que puede deparar la imprevisible dirección temporal; la angustia ante un mundo demoníaco unida a la voluptuosa afirmación de este demonismo; la sensación de la nada, que aúna con perversa satisfacción la experiencia de la vida y la del vacío, son éstos los elementos que otorgan a los jóvenes ese carácter de cinismo desesperado y doliente exaltación. Que la fuente de este estado impresionante resida en la ausencia de las perspectivas materiales, sólo en parte es verdad. Afirmando una tal exclusividad negaríamos el carácter trágico de una crisis que afecta a nuestra época y especialmente a los jóvenes, encubriríamos la tensión que produce en la conciencia la quiebra de la

cultura moderna, una quiebra de la que no nos lamentamos, aunque no por ello dejamos de sentir el crujir de sus articulaciones en nuestro propio ser.

Hay en esta *Weltangst,* que en Alemania ha devenido un sentimiento unánime (mientras que en Francia, por el contrario, reina una atmósfera de insulsa mediocridad, de escandalosa inactualidad), una gran tensión, una intensificación del contenido total del ser. Pues el hombre está *vivo* no sólo en el entusiasmo o en el ímpetu, sino también en la desesperación o en los generalmente llamados estados negativos. Cuando Mircea Eliade habló de

«la hora de los jóvenes», desconsideraba este aspecto que individualiza específicamente al joven actual. ¿Cree Eliade que aún podemos ser vivos y espontáneos en virtud de un impulso positivo o de un generoso despilfarro de energía?

Si los jóvenes están vivos es gracias a la pasión demoníaca que prodigan en la experiencia de una actitud peligrosa, en la que la orientación positiva deviene ilusoria y el sentido de la ingenuidad creadora desaparece.

El impulso donquijotesco ha sido suplantado por una conciencia ansiosa que elimina toda voluptuosidad de abandonarse al eventual encanto de lo inútil y gratuito. Estar vivo no significa exagerar sólo en el orden de los

valores vitales, sino convertir la dirección de los mismos, con poderosa intensidad, sobre un plano que no es el normal, pero que se muestra infinitamente más revelador y destructor.

Estoy convencido de que el caos en el que se debate el mundo contemporáneo es incapaz de asimilar alguna forma o estilo, que durante mucho tiempo la juventud no podrá encontrar un sentido y no tendrá otra posibilidad que la resistencia heroica de soportar con cruda y demoníaca voluptuosidad su propia zozobra. Y puesto que la creación de un nuevo *ethos* es por el momento problemática, no me aventuraré a preconizar ninguna fórmula.

A nosotros, los jóvenes, se nos impone fatalmente una liquidación general.

Alegrémonos de este destino amargo que sólo unas cuantas generaciones en la historia mundial han conocido.

Si es así, vivimos ciertamente en una época que no guarda afinidad

ninguna con el espíritu clásico. No puedo contemplar sino como algo infinitamente lamentable el hecho de que Petru Comarnescu, un espíritu tan vivo y espontáneo, cuyos méritos lo han impuesto cual figura indispensable entre los jóvenes, preconice con continua insistencia la fórmula neoclásica, que considero caducada, además de indeseable.

La hora de los jóvenes ha tocado. Pero no en el ritmo clásico y normal, sino en uno presagioso y apocalíptico.

Notas

6. Entusiasmo, exaltación.

7. Angustia existencial.

SÍMBOLO Y MITO

Sin entrar en distinciones tajantes ni aislar elementos que pueden devenir correlativos, junto al mundo de los hechos materiales podemos distinguir un mundo de las *significaciones* que, lejos de concernir a una vacía idealidad trascendente, señalan contenidos materiales y estructuras concretas. La significación pierde así ese carácter abstracto que no apunta a nada, pues no encierra nada preciso y determinado, cobrando, en cambio, un carácter *intencional.*

El símbolo, que es una expresión del mundo de las significaciones, ha sido erróneamente llamado abstracto, olvidando que su eminencia consiste en representar de forma viva y sintética una realidad o, lo que es más raro, un sentido universal.

El concepto es demasiado amplio, demasiado abstracto para expresar una realidad concreta; en él la pulsación de lo real y el ritmo inmanente de la vida se pierden hasta la inexistencia, no quedando sino moldes y esquemas incapaces de ofrecer una fecunda revelación. El símbolo nace allí donde un contenido es demasiado desbordante y la realidad demasiado expresiva para que pueda vestir la insulsa indumentaria del concepto. Algo de esta plenitud desbordante y de esta expresividad se concentran en el símbolo, que realiza una comunicación directa y sustancial, a diferencia de los modos de comunicación derivados de los procedimientos formalistas. En cuanto a la estructura del símbolo, es importante observar que su aparición histórica no ha sido posible sino en las épocas en que dominaba el realismo metafísico, esto es, aquellas que consideraban las expresiones individuales como absolutamente relevantes para la estructura del todo por cuanto éstas participan sustancialmente de ese todo. Ahora bien, el símbolo no es concebible sino cuando las cualidades de lo individual agotan las de lo total, cuando la expresión individual deviene integralmente reveladora en cuanto a este último. El nominalismo, si bien no excluye absolutamente el símbolo, lo

considera no obstante impropio. Pues desde el momento en que lo

individual es más o menos autónomo, su capacidad de revelación se reduce sensiblemente. La divergencia entre las expresiones individuales alcanza en el nominalismo un punto en que, sin llegar a una irreductibilidad total, las aísla.

La decadencia del símbolo en el mundo moderno se debe al nominalismo moderno. Este nominalismo ha creado un sentido especial en la apreciación de las diferenciaciones e individualizaciones, en la especificación de los elementos, en las determinaciones diferenciales, que autonomizan lo individual, separándolo de una totalidad cualitativa. El nominalismo ha debilitado igualmente la actividad y la meditación metafísica en el mundo moderno, que, desarrollando hasta el exceso la apreciación de lo cuantitativo, ha olvidado lo cualitativo, lo concreto y la existencia como tal.

El símbolo es la realización de lo universal en lo concreto. Por este motivo debe ser una expresión concentrada, potente y reveladora. Es como una erupción que brota de una realidad desbordante. La tan viva presencia del símbolo en la religión halla su explicación más profunda en la naturaleza del objeto religioso y de la experiencia religiosa.

Esta experiencia descubre realidades tan plenas y sustanciales que sólo el símbolo es capaz de constituir un medio adecuado de objetivación.

Que el símbolo es constitutivo de la religión lo prueba su evidente presencia en las épocas de fecundidad mística, mientras que aquellas en las que la experiencia y el espíritu religioso han decaído, lo eliminan en provecho de problemas de orden dogmático y formalista. Cuando la visión religiosa proyecta el acceso a la divinidad, es imposible que no utilice el símbolo; cuando la especulación religiosa no parte de las raíces profundas de la afectividad, olvida el símbolo en provecho de una forma más accesible y más insulsa. Alguien que tuviera un sentido extraordinario para los símbolos y pudiera relacionar la naturaleza del símbolo y la experiencia mística de la que ha surgido podría entender todas las formas históricas de la mística. Los símbolos más complicados y más difíciles de comprender derivan del éxtasis, pues el éxtasis, que es un paroxismo de tensión combinado con una embriaguez luminosa, despliega una diversidad paradójica de símbolos que una mentalidad forjada según las categorías normales es incapaz de entender. La frecuencia de los estados estáticos en Oriente ha conducido a ese complejo de símbolos que a nosotros nos resultan casi completamente ininteligibles.

Hay también otro elemento que nos ayuda a comprender el símbolo y a diferenciarlo del *mito.* Nos referimos a la relación del símbolo con el *tiempo.* La estructura del símbolo implica la negación del curso temporal, por cuanto éste representa un proceso de anulación de las configuraciones y concreciones orgánicas. El símbolo tiene un valor de eternidad por tener él mismo sus raíces en el sentimiento y experiencia de la eternidad.

El símbolo no es variable, puesto que no puede desarrollarse mediante un proceso; se presenta como expresión de la eternidad, no porque ésta represente la infinidad de un proceso temporal, sino por cuanto es eternidad fija e inmóvil. Para no citar sino un caso entre tantos, el hecho de que en la cultura egipcia, que es una cultura de los símbolos, el sentimiento de la eternidad se haya manifestado con tan poderosa intensidad encuentra su justificación más profunda en la naturaleza intrínseca del símbolo. No debemos caer en la ilusión de creer que el acento puesto en lo temporal en el mito tenga alguna relación con el temporalismo e historicismo moderno.

El mito es en cierto modo *historia,* pues, implicando un elemento dramático, se desarrolla en el tiempo, a diferencia del símbolo, en el que el elemento dramático y temporal es inexistente. En el mito, la historia converge hacia un punto de partida originario, hacia el pasado. Nosotros, los modernos, que hemos crecido con la idea del progreso, etc., admitimos sólo una convergencia hacia un punto ideal del futuro, mientras que en el mito el devenir unívoco es irrelevante. El mito es una forma de historia para aquellos que sienten el pasado como actual, de algún modo paralelo al momento que se vive. En el mito las delimitaciones temporales que hacemos nosotros, los modernos, no tienen ningún sentido, puesto que el sentimiento de la distanciación no existe en la medida en que nosotros lo vivimos, sólo la actualización del pasado —que significa el reconocimiento de la primacía del pasado como punto de partida, una orientación hacia el pasado como existencia originaria— tiene el sentido de una solidaridad viva. La existencia del mito en las culturas telúricas tiene su explicación en el hecho de que éste no es posible sino allí donde los lazos con la tierra no están destruidos, pues el mito es como una floración natural que surge orgánicamente de la vida. El valor explicativo del mito sólo pueden apreciarlo aquellos que viven en una cultura telúrica y, en general, en la aurora de las culturas. Para nosotros, el mito ya no tiene valor sino en lo que concierne a las actitudes vitales, por cuanto su validez es suprahistórica. Por

lo demás, hablar sólo del valor «simbólico» del mito es destruir su poesía, su encanto y su seducción.

KARL JASPERS: PSYCHOLOGIE DER

WELTANSCHAUUNGEN8

(Vierte Auflage, Julius springer — Berlin, 1928, 486 págs.) Las consideraciones que hace Jaspers en este libro se encuadran en la serie de problemas que la filosofía contemporánea de la vida ha situado en el centro de las preocupaciones de nuestro tiempo. La antinomia entre la forma y la vida, entre la mecanización y la espontaneidad, entre el sistema y la historia, entre la norma y la experiencia, entre la problemática y la intuición, entre la racionalidad y la irracionalidad, entre la trascendencia vacía y la inmanencia concreta son los elementos que confieren a esta obra de Jaspers ese carácter de actualidad que resulta de la apreciación de los problemas del presente en su elemento dramático e íntimo. Esta obra es una reacción contra la tendencia a formalizar la vida, que consiste en la pérdida del contenido vivo y concreto mediante la eliminación de la experiencia y el predominio de los esquemas abstractos y rígidos. La esquematización de la vida es equivalente a la negación de la misma. La perspectiva con que Spengler juzga las grandes culturas sirve a Jaspers para considerar las concepciones sobre el mundo. Esta comparación es válida, a pesar de las diferencias que puedan señalarse. Por lo demás, ambas obras fueron concebidas casi al mismo tiempo.

Jaspers tiene el gran mérito de haber intentado determinar desde el principio el sentido de la filosofía contemporánea. Según él, ésta está caracterizada por la tendencia a una consideración universal, independientemente de una actitud viva. Ésta mantiene frente a la multiplicidad una actitud descriptiva (lo cual no es una *actitud* propiamente dicha). La verdadera filosofía es la filosofía profética, cuya eminencia consiste en adoptar una posición que excluye todas las demás. Ésta aísla los elementos que le convienen en construcciones teóricas, confiriéndoles una unidad sistemática y oponiéndolos unos a otros. Sólo en una tal filosofía el sistema conserva su sentido específico, que consiste en el proceso de

simplificación y reducción de datos varios y múltiples. La filosofía profética es una filosofía de estructura normativa. El establecimiento de ideales, de órdenes trascendentes de valores, le es esencial. De ahí su tendencia a anclarse en la vida, ejerciendo influencias modificadoras, *etc.*

La filosofía contemporánea, dominada por investigaciones psicológicas y sociológicas, ha abandonado el aislamiento en el que la filosofía

profética se mantenía con respecto a la variedad y diversidad de las concepciones del mundo. Aquí reside la superioridad de su comprensión, pero también su improductividad. La investigación psicológica de las concepciones del mundo no debe desembocar en un psicologismo excesivo que considere las formas de la vida espiritual como simples ilusiones, aspectos subjetivos sin validez; pero tampoco en un ontologismo que les descubra afinidades con las raíces de la realidad. En *La fenomenología del espíritu,* Hegel intenta una psicología sistemática de las concepciones del mundo. Sólo que Hegel objetivaba, quería conocerlo todo. Jaspers, por el contrario, subjetiva, pues sólo aspira a un conocimiento del hombre y de sus posibilidades. Los estudios históricos y psicológicos llevan a la antropología.

Los más grandes psicólogos de las concepciones del mundo son Kierkegaard y Nietzsche, que han realizado una experiencia harto original de la problemática de la existencia. Lo que les interesaba no era situar dichas concepciones dentro de la historia, sino la «existencia»: la individualidad, la dialéctica de todo ser subjetivo.

Las diferentes formas de concepción del mundo conforman un proceso que da lugar a formas derivadas e inauténticas mediante el desplazamiento del centro sustancial que caracterizan estas formas. La inautenticidad, la formalización, la diferenciación y la absolutización sirven a las formas derivadas a emanciparse de la sustancialidad originaria y específica de las formas auténticas. Lo indefinido funcional y formal toma el lugar de la infinidad y de la legalidad concreta del contenido. Se ve aquí la tendencia de Jaspers a considerar lo formal en oposición a la vida. Según él, incluso la filosofía profética manifiesta esa tendencia a la formalización, por cuanto ésta no atiende sino a la rígida relación entre el objeto y el sujeto, entre el alma y el mundo. Esta relación es interpretada en su función de generalidad absoluta. La psicología no conoce esta relación fija y rígida, sino sólo puntos de vista y actitudes, ante las cuales mantiene una posición perspectivista. Por lo demás, la disposición perspectivista es esencial al

sentido psicológico como al histórico.

Las actitudes que la psicología investiga son tres: las actitudes objetivas, las actitudes reflexivas sobre la propia persona y las entusiastas. De entre éstas sólo nos referiremos a las objetivas, que, a su vez, presentan tres formas: activa, contemplativa y mística.

El hombre activo, el hombre de voluntad, siente el mundo como un obstáculo que debe vencer; el mundo depende parcialmente de él. Esta

idea de que el mundo depende de sus fuerzas subjetivas le da una constante ilusión de poder. No tiene amplitud de miras; por eso vive exclusivamente en el presente. Las categorías de la actitud activa son: la interpretación de la inteligencia como un *medio,* el movimiento, la decisión, el coraje, el éxito.

La actitud contemplativa, con sus formas particulares, estética, racional, etc., se caracteriza por la distancia que mantiene ante lo real. Esta separación explica por qué en la actitud contemplativa las formas *a priori* constituyen un elemento esencial, excluyendo la simple receptividad impersonal.

La actitud mística va más allá de todas las realidades y antinomias mediante la supresión de la dualidad sujeto-objeto. La supresión de la relación sujeto-objeto determina asimismo la desaparición de la forma estética de una estructura objetiva y la eficacia de los imperativos éticos, al no existir ninguna oposición, ninguna escisión.

El elemento kierkegaardiano, verdaderamente impresionante, del libro de Jaspers se halla en su concepción sobre la estructura antinómica de la existencia. Las antinomias pueden provenir de la subjetividad o de la objetividad (por ejemplo, el carácter de totalidad de la vida y al mismo tiempo el complejo de funciones que la caracterizan). Si se tiene un impulso, se vive inmediatamente en una polaridad, pues en la vida anímica cada cosa conlleva su contrario. A cada deseo se le opone el elemento contrario. Las situaciones límite, como el accidente, el pecado, etc., muestran que la situación del hombre es antinómica.

Frente a la inquietud y a los problemas insolubles, frente a la relativización e inconsistencia de las formas de la vida, el hombre tiende a construir un medio de existencia limitada, con certidumbres y verdades.

Esta limitación responde a la necesidad de ampararse en la tranquilidad, de replegarse en sí mismo, de romper el contacto con el mundo exterior. El hombre necesita recetas para la acción, normas inmutables, una

circunscripción, una unidad, instituciones y órdenes tradicionales; no el devenir, con sus formas múltiples y variables que dan a la vida ese trágico carácter de inestabilidad, sino la existencia fija, en la que el hombre se siente definitivamente integrado. El que vive en una esfera limitada desea intensamente acceder al absoluto, poseerlo. Para quien se abre a lo ilimitado, la inaccesibilidad de lo incondicionado y de la infinidad constituye una razón justificativa de su propia existencia,

rechazando de antemano la mecanización a la que conduce la accesibilidad y la posesión.

Aquellos que viven dentro de unos límites son extraños a las situaciones límite, a las grandes experiencias. Las formas de lo limitado pueden ser inmediatas,

ingenuas,

una

adaptación

irracional

o

escogida

conscientemente, retornando del abismo del nihilismo. Si la experiencia nihilista puede ser una crisis fecunda, una lucha desesperada contra las posibilidades profundas, el regreso a las formas de lo limitado, el repliegue en sí mismo, el enclaustramiento, la adopción de una piel protectora, equivale al agotamiento de las energías vitales. La experiencia de lo limitado significa deber, receta, ley, regla, validez general, forma racional, *etc.* A esta experiencia le corresponde, en el plano teórico, el racionalismo, que, según Jaspers, muestra una gran incomprensión hacia la vida en todas sus formas.

El racionalismo no tiene fuerza propia; es pura actividad de formación; pretende presentar al hombre una imagen cerrada del mundo, establecer órdenes de valores y dirigir el curso de la vida. ¿Cuáles son las manifestaciones de esta tendencia? Jaspers señala varias, cuya analogía es sobre todo formal: la técnica, la disciplina epicúrea, los ejercicios espirituales, las nociones de honor, la civilización, la *stoa,* el jesuitismo. El racionalismo alimenta la ilusión de los valores intemporales, de las leyes eternas, de la objetividad absoluta. Lo ilimitado se piensa teóricamente, no se vive. El devenir se le antoja una pura apariencia; todo lo temporal le es indiferente.

La actitud opuesta consiste en la experiencia de lo paradójico, en chocar con los límites, en vivir la antinomia en todo lo que existe sin caer en la ilusión de la trascendencia.

El racionalismo es lo enteramente opuesto a la interioridad nórdica, a las especulaciones místicas, a las paradojas del cristianismo; es

incapaz de entender la estructura de la irracionalidad individual, del devenir concreto.

El racionalismo construye un mundo de diferentes esferas de valores que se entrechocan.

La libertad no existe en lo limitado; sólo mediante la superación de las formas, de los marcos limitativos, en la experiencia viva de la infinidad, se realiza la libertad. El absolutismo de los valores, impuesto bien por una conciencia racional, bien por la colectividad, lleva a la negación de la libertad.

Sin pretenderlo, Jaspers ha desarrollado toda la problemática de una filosofía de la vida. Las reservas a su respecto carecen de importancia.

Notas

8. *Psicología de las concepciones del mundo.*

HEGEL Y NOSOTROS

La filosofía de Hegel se puede contar entre los sistemas de pensamiento cuya fecundidad se revela menos a una crítica puramente inmanente que a una trascendente que consista en un esfuerzo explicativo que ilumine tanto la estructura lógica y sistemática como las raíces irracionales de las que este sistema parte. Es necesaria una profundización intuitiva que sorprenda la especificidad, el carácter original y diferenciador, pues, más que cualquier otro sistema filosófico, el de Hegel presenta un tipo específico de experiencia, una actitud particular, inaccesible a una consideración puramente teorética. He aquí la explicación al hecho de que unos se adhieran de inmediato a Hegel mientras que otros permanecen por siempre ajenos a él. Lo cual prueba que Hegel no puede resultar indiferente a nadie para quien la actividad filosófica sea esencial. La importancia del elemento vivo, que concierne a una modalidad de experiencia específica, situada siempre más allá de la construcción teórica, explica que cuando se habla de Hegel se insta tanto en su naturaleza romántica. Es inexacta la opinión de algunos autores contemporáneos, como es el caso de Hugo Fischer, que sitúan a Hegel dentro del tipo clásico. Hay que recordar que los elementos de las construcciones tipológicas, a pesar de la relatividad de las mismas, se basan en la prevalencia de ciertas funciones: lo que implica una adaptación a las especificaciones concretas de la individualidad. Le falta a Hegel ese sentido de la mesura que ciñe la vida a unas formas limitadas dotándola de un estilo; elemento esencial del tipo clásico. La visión dinámica del mundo y la concepción de la inconsistencia de las formas de vida, la intuición de la antinomia originaria que constituye la base de la existencia, lo llevó más allá del estilo como tal, más allá de la forma cerrada que representa el tipo clásico, hacia las perspectivas románticas de la vida. No existe probablemente un mejor criterio para diferenciar y precisar el dualismo clasicismo-romanticismo que definiendo el primero como un predominio de la forma y el segundo como un predominio de la perspectiva. Una intuición

clara puede discernir los elementos que justifican las afinidades del clasicismo con el racionalismo y las del romanticismo con el historicismo.

Como lo que a nosotros nos interesan son las afinidades de la problemática filosófica contemporánea con la filosofía de Hegel, e implícitamente, por ende, una consideración exterior, trascendente a ella, ha llegado el momento de precisar el sentido de la dialéctica, del historicismo y del espíritu objetivo, elementos del hegelianismo que justifican su actualidad. Pero antes de esto, ¿qué significa Hegel para la cultura moderna? O, más exactamente: ¿cuál es su lugar dentro de la misma?

Hegel es el último gran filósofo de la cultura moderna. Después de él comienza la decadencia. Lo que es Aristóteles para la cultura antigua lo es Hegel para la moderna. Esta afirmación no se funda en un criterio subjetivo de adhesión a un sistema, sino en una consideración cualitativa de los valores culturales según su estructura interna, indiferente a cualquier preferencia subjetiva. Hegel fue el último en reunir en una concepción unitaria todos los ámbitos de objetivación del espíritu. No porque los conociera todos, sino por haber impregnado en todos ellos una nota, una marca subjetiva; en esto consiste esa universalidad, inconcebible, en el caso de la creación filosófica, si no va ligada a un centro subjetivo de vida.

El hecho de que el pensamiento filosófico de nuestro tiempo se oriente hacia la dialéctica (Kröner, Jonas Cohn, Liebert, Litt, Heidegger, etc.) prueba la necesidad de superar un pensamiento rígido, puramente analítico, en el que el proceso del conocimiento se resuelve en una esfera improductiva. La dialéctica representa un proceso sintético y productivo. La progresión sintética y dialéctica no debe entenderse en un sentido formal.

La dialéctica parte de una trascendencia del formalismo, pero no del esquematismo, que a diferencia del primero puede cumplir una función concreta. Lo formal es siempre trascendente; lo esquemático es concebible en una inmanencia concreta. Lo que Hegel objetaba a Kant es haber ceñido la dialéctica a la esfera de la razón especulativa sin atribuirla igualmente a los objetos de la especulación. No vio que la dialéctica de las ideas cosmológicas no concierne sólo a éstos, sino a todos los objetos y conceptos. Hegel objetiva el proceso dialéctico en lo concreto. La contradicción se encuentra así no sólo en lo abstracto, sino también en el dato empírico. ¿La dialéctica representa un esquema generalmente aplicable o sólo la expresión de un mundo espiritual específico, de modo que la

dialéctica hegeliana, por ejemplo, no sería válida sino para el idealismo hegeliano? Este problema ha sido puesto en debate por Othmar Spann, quien sostiene que es una pura contradicción, una «parodia», cuando, tal como pretenden los marxistas, se elimina el idealismo pero se mantiene la dialéctica. Spann olvida sin embargo que la dialéctica es menos una estructura que un método; expresado de manera paradójica: un método inmanente. En el idealismo hegeliano el método no tiene ya el carácter de un procedimiento que trasciende lo real como en el apriorismo o el subjetivismo trascendental. La dialéctica busca el dato real en el concepto.

Afirmando esto Hegel se distingue esencialmente del dogmatismo prekantiano, lo que invalida la opinión de algunos según la cual su filosofía no sería sino una vuelta al dogmatismo. La existencia, en esta concepción dogmática, no está dada originariamente sin que intervenga el concepto.

Pero sería un error tomar a Hegel por un racionalista en el sentido que hoy damos al término. De seguro, Hegel se pronunció muchas veces contra el sentimentalismo y el intuicionismo, derivados tardíos del pietismo. Sin embargo, en él la intuición y la dialéctica están unificadas. El conocimiento no se realiza por un proceso sucesivo que justificaría la existencia primero por la intuición y ulteriormente se aplicaría a los principios de la lógica formal. Eliminando la separación entre la lógica formal y la lógica concreta, Hegel unifica implícitamente la intuición y la dialéctica. En otro caso, la intuición y la dialéctica conforman un dualismo irreductible sólo superable mediante el compromiso. Que Hegel no ha sido un racionalista en el sentido actual del término lo prueba el hecho de que para él el concepto no representa una forma rígida, sino un dinamismo, que la racionalidad de lo real no es suprahistórica, que ésta se realiza gradualmente, pasando por las múltiples contradicciones inmanentes a la razón universal.

Como ha dicho Richard Kröner, ningún otro pensador antes de Hegel ha sabido irracionalizar tanto el concepto o iluminar lo irracional mediante éste de manera tan poderosa. El mismo pensamiento dialéctico no sería sino el irracionalismo vuelto racional: un pensamiento racional-irracional. «Hegel ist ohne Zweifel der grosse Irrationalist den die Geschichte der Philosophie kennt»9 (Kröner).

Esta formulación es demasiado neta para ser la más justa. El problema de lo irracional en Hegel debe entenderse históricamente. El proceso cósmico

representa un esfuerzo de racionalización y purificación del espíritu mediante la sucesiva interiorización. Este proceso prueba la presencia inmanente de lo irracional en el mundo y hace problemática la racionalización total. En la dialéctica, postulándose contradicciones y síntesis continuas, deviene ilusoria la posibilidad de una forma cerrada de la vida o de una concepción precisamente delimitada y fija como hace el racionalismo. El elemento progresivo excluye la forma. Hegel tiene el mérito de haber mostrado que, en el proceso dialéctico, los elementos opuestos no son de naturaleza estática, que no se excluyen totalmente; que éstos presentan una *concordia discors,* y no una *coincidentia oppositorum.*

Convirtiendo la oposición polar en esquema dialéctico, superó la lógica aristotélica. El pensamiento dialéctico no se debe sólo a preocupaciones lógicas; es una expresión intelectual del sentido histórico, una objetivación transfigurada de la interiorización del devenir histórico, de la comprensión viva de lo sucesivo en su elemento creador.

Los problemas de la filosofía de la historia, que preocupan a nuestro tiempo, han constituido un motivo esencial para el desarrollo del neohegelianismo. De entre los filósofos, ninguno ha tenido un sentido más desarrollado, una comprensión más viva de la multiplicidad de la vida histórica que Hegel. Éste utiliza, en sus consideraciones, el método constructivo basado en la percepción diferencial que individualiza los contenidos de la vida histórica. De esta forma se sitúa en las antípodas de las construcciones abstractivas de las ciencias naturales. Se explica así que Hegel sea el padre de las ciencias del espíritu. Su tendencia a la individualización —no al indivualismo— se manifiesta asimismo en sus construcciones de lógica y de metafísica, cuando habla del paso de lo abstracto vacío a la plenitud de lo universal concreto. Cuando Ernst Troeltsch (*Der Historismus und Seine Probleme*)10 se refiere a la totalidad concreta e individual como una categoría fundamental de la historia, determinando la esencia del hecho histórico, manifiesta profundas afinidades con el pensamiento de Hegel.

Hegel aborda la vida histórica en cuanto filósofo, no en cuanto historiador; por eso elabora una sistemática histórica, no una historia propiamente dicha. Es interesante en este sentido la diferencia entre él y la escuela histórica, diferencia que consiste en su actitud con respecto al concepto.

Según

las precisiones de Rothacker (*Einleitung in die Geisteswissenschaften,* 11 Tübingen, 1920, p. 89), Hegel opone a lo inconsciente: lo consciente; a la intuición intelectual: el concepto; al organismo vivo de la divinidad: el organismo de la realidad encerrada en el concepto; al espíritu del pueblo: el Estado; a las costumbres: la ley; al elemento histórico puro: la razón. La razón prima sobre la historia, puesto que tiene una función activa dentro del proceso histórico. El espíritu es histórico, pero, como es espíritu pensante, toma conciencia de su suprahistoricidad y trasciende el devenir como tal, elevándose a la eternidad. La concepción de la historicidad orgánica del espíritu no ha conducido a Hegel al relativismo histórico, relativismo que la conciencia contemporánea vive sin poderlo superar, lo cual no significa en absoluto que los elementos de este relativismo no tengan sus raíces en el hegelianismo. El relativismo histórico deriva de la concepción de la inconsistencia de las formas de la vida histórica y de la relatividad de las mismas, implicando asimismo la relatividad de los valores que a éstas conciernen. Esta inestabilidad destruye la fe en la eficacia y validez de cualquier criterio de conocimiento o de vida. La conclusión, de hecho harto seductora, es: la irracionalidad orgánica de la vida. Para nosotros, que no creemos en lo absoluto, el relativismo es inevitable. Lo que impide a Hegel caer en el relativismo es precisamente su concepción del absoluto, que comprende en sí todas las formas finitas de la historia, dotándolas de sentido mediante la participación de éstas en la infinidad dinámica del absoluto. Esta concepción romántica de la presencia del infinito en las formas finitas lleva más allá de la relatividad. Otro de los motivos que ha eximido a Hegel de la delicia amarga del relativismo es su concepción de la totalización de los valores en la historia. Naturalmente, no se trata de una totalización lineal. Ya que el proceso dialéctico no representa una progresión lineal. El hecho es que, según Hegel, los valores no mueren; se totalizan según el ritmo específico de la historia. No tienen una vida histórica; se realizan históricamente. Lo suprahistórico en

Hegel no significa una estratificación trascendente de los valores, sino una integración en la inmanencia viva de la historia. Existe una gran diferencia entre el dinamismo de Hegel y el de Leibniz, por ejemplo. Mientras que éste considera la dinámica de la sustancia desde el punto de vista de la

filosofía de la naturaleza, Hegel, refiriéndose al dinamismo del mundo histórico, admite un desarrollo del valor que no encontramos en el dinamismo de la naturaleza. En el inmanentismo de Hegel es característico el rechazo de la dualidad entre el valor y la realidad. El valor se realiza en el proceso concreto de la realidad. El valor de lo real como tal es inconcebible sin su historia. Pero deducir de todo esto un exceso de optimismo por parte de Hegel es injustificado. Conviene recordar aquí ciertos aspectos que incluirían a Hegel dentro de una visión trágica de la existencia, sin que pueda hablarse no obstante de pesimismo, como ha hecho Eduard von Hartmann, que ve pesimistas por todas partes, incluso donde no los hay.

Hegel dice en algún lugar: «Die Geschichte ist nicht der Boden für das Glück. Die Zeiten des Glücks sind in ihr leere Blätter». [12] En otro sitio nos dice que la fuente de la tragedia consiste en la limitación de la individualidad, que no puede rebasar sus límites sin destruirse. En su estética, donde caracteriza profundamente el arte y la cultura griega, Hegel reprocha a ésta no haberse elevado a la comprensión del sufrimiento, manteniéndose en un esteticismo refinado. Esto es suficiente para caracterizar la imagen interior de un filósofo.

Notas

9. «Hegel es sin duda el mayor irracionalista que la historia de la filosofía conoce».

10. *El historismo y sus problemas.*

11. *Introducción a las ciencias del espíritu.*

12. «La historia no es terreno para la felicidad. Los tiempos de felicidad se hallan en sus páginas en

blanco».

TIEMPO Y RELATIVISMO

No basta con identificar la fuente de la que deriva el relativismo para elucidar su tan compleja problemática. Para comprenderla íntegramente necesitaríamos amplias consideraciones históricas que mostraran en qué momento de la vida de una cultura surge el relativismo y si éste resiste a una discusión de principio. Lo que aquí queremos remarcar es su estrecha relación con un sentimiento específico del tiempo.

Hay gente, encuadrada en una determinada época histórica, para quien la sucesión temporal se reduce a vivir los instantes de manera tranquila y equilibrada. Esta vivencia no crea una discontinuidad entre ellos, los absorbe en sí mismos, en sus propias posibilidades y contenidos, sin la continua relación entre unos con otros. La eliminación de la relación no se produce conscientemente, mediante un esfuerzo voluntario; resulta de la imposibilidad orgánica de trascender la asimilación inmanente en lo temporal. Las épocas clásicas de la humanidad han conocido esta vivencia tranquila y equilibrada del tiempo en inigualable medida. Por lo demás, todas las épocas creadoras —no sólo las de estilo clásico— han tenido el sentimiento positivo, en el que el instante, por utilizar la tan profunda y sugestiva fórmula de Sören Kierkegaard, deviene un reflejo de la eternidad.

La idea de que el devenir temporal tiene un carácter enriquecedor

para la subjetividad, de que la sucesión representa una suma y la transformación una totalización es tan poderosa en la aurora o florecimiento de las culturas que no puede caber una problemática especial y torturante del tiempo. Es absolutamente imposible imaginarnos en la época homérica, en la época gótica o en el Renacimiento, un sentimiento unánime del demonismo temporal, del tormento del devenir y de la fatalidad de la destrucción. En todas las épocas creadoras de la humanidad, el hombre ha sentido el *presente* con una exacta consistencia, cual un momento decisivo que, al entrar en el dinamismo temporal, no se anula en la vorágine demoníaca.

Conciliarse con el tiempo es conciliarse con el mundo; porque es imposible

encontrar un equilibrio en la lucha contra el tiempo, en el antagonismo dramático que hace del hombre un ser que ni el pasado ni el presente ni el futuro pueden satisfacer.

¿Cuándo se manifiesta esta desasimilación? Desde el punto de vista histórico, el fenómeno es observable en los periodos de decadencia, cuando la ingenuidad y la espontaneidad creadora son reemplazadas por la intelección, cuando el proceso de la conciencia se intensifica hasta desprenderse de lo orgánico.

El hombre consciente, en el que el dualismo entre la vida y la conciencia se resuelve a favor de esta última, concibe la infinidad temporal no como eternidad inmóvil, sino como progresión ilimitada. Desde esta perspectiva, la insuficiencia irremediable de todos los contenidos vitales es evidente. La conciencia paroxística del tiempo en el hombre de hoy destruye la consistencia de estos contenidos, pues, relacionándolos entre sí, descubre la insignificancia, la insuficiencia y la limitación del contenido de cada uno de ellos. Si en otro tiempo el proceso temporal representaba un enriquecimiento, hoy es interpretado en su significación puramente dramática. ¿Por qué nosotros, pertenecientes a una cultura en declive, no podemos disfrutar del instante? ¿Por qué *deseamos* disfrutar del instante, pero nos es imposible? Porque tememos el instante siguiente. El nuestro es un goce de agonía, cuando la obsesión de lo irreparable crea una falsa voluptuosidad tremulante en el saboreo de los últimos momentos. Tales experiencias se conocían ya antes desde luego, pero éstas concernían tan sólo a unos pocos, a unos cuantos torturados y mortificados, pues existe un drama del individuo cuya significación se sitúa más allá del plano de la historia.

El relativismo contemporáneo es inconcebible sin el sentimiento

demoníaco y dramático del tiempo del que hablaba. La hipertrofia del sentimiento temporal ha revelado lo que hay de vacío en el devenir y de destrucción en el progreso. Ser relativista significa situarse más allá de todos los contenidos de la vida, no poder asirse orgánica e ingenuamente a ninguno de ellos.

En las épocas ingenuas, clásicas y creadoras, cada contenido tiene una significación en sí mismo, se vive y se considera como expresión de la eternidad. Para el relativista, la eternidad ya no existe en esta acepción, sustituida por el proceso temporal como una progresividad infinita. Todo el

historismo moderno tiene su fuente esencial en el desarrollo excesivo del sentido temporal en el hombre moderno. La pasión por la historia, en su acepción más general, tiene por sustrato la necesidad del modernismo de temporalizar, de contemplar el mundo desde el ángulo de la sucesión y del devenir. El temporalismo moderno es nuestra tragedia. Lo único que nos queda es padecer con heroísmo el desenlace fatal. Es evidente que la metafísica irracionalista es la única que extrae las consecuencias últimas de estas ideas. Aunque sólo en apariencia constituya una salvación. Sin embargo, algunos extraen las últimas consecuencias sin necesidad de salvarse.

ENTRE LO ESPIRITUAL Y LO POLÍTICO

No es mi intención entablar aquí una discusión de principio sobre la relación entre lo espiritual y lo político, sino mostrar por qué todos los intelectuales de este país evolucionan hacia la política, abandonando definitiva e irremediablemente los problemas «inútiles» que los habían preocupado temporalmente en su juventud. Este fenómeno deviene tanto más grave cuanto que incluso la joven generación parece haber abandonado su orientación inicial. En lugar de la problemática religiosa y filosófica de hace unos años, que, aunque no brotaba de unas profundas raíces afectivas, daba aun así muestras de una notable efervescencia, se nos plantea, con escandaloso absolutismo, una alternativa política y social: la izquierda o la derecha, pretendiendo que adhiramos íntegramente una u otra, que asumamos una actitud política, pronunciándonos sobre la Guardia de Hierro o sobre los jóvenes de «izquierda». Te exigen que creas en una organización ridícula o milites hasta el sacrificio por un efímero ideal histórico cuando tú no crees en los valores, cuando te es absolutamente imposible decir qué está bien y qué está mal, cuando estás convencido de la irracionalidad orgánica de la vida y tus premisas escépticas y pesimistas te impiden extraer otras conclusiones sobre la sociedad que las que implican los principios y consideraciones metafísicas.

Personalmente, no creo en ninguna doctrina social, en ninguna orientación política, pues el imperativo de la historia no puede anular una perspectiva antropológica según la cual la fuente de la inconsistencia del mundo social e histórico no reside en la insuficiencia de los sistemas ideológicos como tal, sino en la irremediable insuficiencia del hombre y de la vida. Por lo demás, desde el momento en que un hombre no cree en el progreso y no admite una finalidad, una convergencia en el mundo histórico, no sé por qué habría de ser preferible para él vivir en nuestro siglo que hace cuatro mil años. El problema no es absurdo, ya que muestra que nuestra suficiencia no tiene justificación ninguna y que la vida puede asumir diversas formas no jerarquizables. Para quien posee una

perspectiva de la eternidad no es ninguna ventaja vivir en nuestro tiempo, en el que una mayor comprensión de la multiplicidad del mundo histórico ha generado un falso sentimiento de superioridad, basado en la convicción de que la meta de la actividad espiritual es la «comprensión» y el conocimiento —que en verdad no son sino el resultado de una objetividad insípida y de una receptividad estéril—.

Para un espíritu político tales consideraciones son completamente irrelevantes, ya que la estructura del espíritu político está caracterizada por la limitación, la mediocridad y, como coronamiento, la nulidad. Los hombres políticos son unas nulidades, unos inconscientes, totalmente desprovistos de espíritu problemático, incapaces de trascender la idea vulgar de la eficiencia. La idea de lo político está íntimamente ligada a la de la afectividad. La realización exterior y visible, el hecho inmediato, banal e insignificante es lo único que cuenta; el resto pertenece a la esfera de lo inútil. Lo político pertenece al dominio de la exterioridad. Por este motivo, los valores políticos están en la periferia de los valores espirituales, y hablar de la primacía de lo político es hacer elogio de la mediocridad, de la nulidad y de la exterioridad. Que no se confundan los valores políticos con los valores vitales. Estos últimos son constitutivos, conforman un plano esencial de la existencia; y sólo han sido despreciados por un espiritualismo incoloro y diluido (¿y qué espiritualismo no es incoloro y diluido?). Para que no se me tache de inconsecuente, debo aclarar que no puedo aceptar la concepción de lo espiritual del así dicho espiritualismo.

Yo concibo lo espiritual con la perspectiva de una metafísica inmanente, según la cual lo espiritual es el producto de una desintegración de lo vital, de un desequilibrio de la vida. Así, acepto lo espiritual en la medida en que éste comporta un elemento de incertidumbre y de tragedia. Para estas consideraciones no me baso en

el espiritualismo, sino en una concepción vitalista y aproximadamente freudiana del espíritu.

Si lo político está en la periferia de lo espiritual, si hacia lo político no evoluciona sino la gente de alma sin sustancia y sin posibilidades interiores, cuyas reservas íntimas son inexistentes, incapaz de la más mínima problemática, ¿os sorprende aún que los intelectuales rumanos no sepan hacer más que política? El rumano es un ser de escasos recursos espirituales; de ahí su maleabilidad, su plasticidad. En él la ausencia de ingenuidad no deriva de un drama mortificante, de un conflicto doloroso,

sino de una deficiencia orgánica constitutiva. No es cierto que el rumano sea un ser problemático; su escepticismo es demasiado vulgar y periférico para que podamos asimilarlo a una orientación tan seria. He aquí por qué sobre esta nación no podemos hacer sino constataciones pesimistas. Si esto es así, se entiende con categórica evidencia que no es, según afirma una opinión general profundamente falsa, la orientación hacia la política lo que ha aniquilado las posibilidades espirituales, ya que dicha orientación es el resultado de una incapacidad y de una deficiencia espirituales.

En Rumanía los problemas no tienen valor ninguno sino puestos en relación con nuestra realidad. He aquí otro triunfo del espíritu político. ¿Os sorprende aún que todo sea caricatural, insulso y falto de crédito?

El único libro imposible de escribir sería aquél sobre la vida interior en Rumanía. La esperanzas puestas en la joven generación han sido, en este sentido, profundamente decepcionantes. Prácticamente toda la generación está politizada. Sólo unos pocos siguen ocupándose de problemas serios, mas para éstos la vida en un medio semejante se ha vuelto imposible.

El empirismo político es tan indignante que uno querría renunciar a todo género de manifestación sólo para evitar el contacto con él. En este país el mundo está en tal grado politizado que, en cualquier gaceta, los artículos de otro orden que no sea el político se consideran inútiles y ornamentales (en sentido peyorativo), y la actividad que no tiene resonancia pública es menospreciada.

En Rumanía sólo la *calle* importa. ¡Y pensar que en este país hay todavía algunos que se ocupan del problema de la salvación y de la muerte!

No sé si llegará un día en que también *otros* tendrán la palabra, cuando por encima del optimismo político se erija otro espíritu de vida y otro estilo. Lo que sé es que en la atmósfera actual no hay más que mediocridades. Bien pudiera ser que esto haya sido así desde siempre y que hoy verifiquemos con más pruebas una verdad inaceptable, a saber: que la vida no es sino para los mediocres.

¿DÓNDE ESTÁN LOS TRANSILVANOS?

El destino de toda idea mesiánica en Rumanía es caer en descrédito rápida e irremediablemente, perder en breve tiempo su poder de seducción y su capacidad de unificar las tendencias divergentes. El entusiasmo inicial es tan fácil e inconsistente que es incapaz de crear absolutamente nada impresionante y durable. No creo que exista otro país en el globo donde el sentido de lo monumental sea más escaso. Todo lo que hemos producido tiene un carácter de compromiso en el que el entusiasmo o la visión son imposibles, y las *formas* representan menos la asimilación de un contenido desbordante y expresivo que un esquema nulo e insulso, que indica una sustancia espiritual extremamente reducida. ¿Os sorprende entonces que no exista un mesianismo rumano? Las culturas menores, en general, no son mesiánicas en modo alguno, ya que viven *bajo* la historia, sin otro sentido ni misión especial que la de vegetar a la sombra de las grandes culturas. Lo que me lleva a ser absolutamente pesimista en cuanto al futuro de este país es que hasta hoy no haya determinado un estilo de vida original y creador, que no haya superado la mediocridad, que es, probablemente, su ley propia.

Por eso se podrá hablar de muchas cosas, mas no de un mesianismo rumano. Y hacer tales afirmaciones me duele más que a otros, como me duele igualmente que, siendo transilvano, deba constatar que Transilvania no ha producido, después de la guerra, prácticamente nada en el ámbito de la cultura, y descartar, por tanto, categóricamente cualquier género de mesianismo transilvano.

En la joven generación, Transilvania no tiene siquiera un representante consagrado, una figura preeminente o una personalidad de estilo particular.

No reconozco, entre esos jóvenes, ningún espíritu efervescente, ningún animador, ningún literato original ni pensador de valía. Que no se me diga Lucian Blaga. Éste ya no puede contarse entre los jóvenes. Y además, él, el más original de los pensadores rumanos, constituye una excepción tan notable que trasciende infinitamente el espíritu de una provincia. ¿Puede

alguien hablar aún de un mesianismo transilvano cuando Transilvania se presenta después de la guerra ante la cultura rumana con un solo hombre?

Pensad en el hecho, en verdad impresionante, de que de Cluj no ha partido ninguna corriente de ideas ni se ha cristalizado actitud ninguna, que no ha aparecido ninguna revista seria editada por jóvenes y que la universidad, exceptuando las contribuciones de psicología experimental y los estudios filológicos, no ha supuesto ningún aporte interesante, como tampoco una aceleración del ritmo de vida intelectual. ¿No fue Lucian Blaga rechazado en un examen de cátedra en Cluj? ¿Sabéis cuál es el mayor orgullo de los transilvanos? La culturización, la propaganda cultural en la ciudad y en el pueblo, ciclos de conferencias informativas, etc.… Soy el primero en reconocer la utilidad de este tipo de propaganda; y el primero en darme cuenta de que eso no es *cultura*. Porque una cultura no se individualiza en la historia sino mediante las creaciones, cuyo nacimiento es inconcebible fuera de una subjetividad ansiosa y atormentada. Una cultura auténtica supone siempre una tragedia de la individualidad y una condición completamente particular del hombre en el mundo. La ilusión de los transilvanos, que los lleva a creerse incomparablemente superiores a los del antiguo reino, consiste en absolutizar las formas exteriores de la cultura e ignorar los datos esenciales del fenómeno de la cultura. La culturización es el producto de una abdicación del espíritu personal en favor de una política cultural dependiente del Estado.

Se suele decir que los transilvanos no han creado nada por haber entrado casi todos en la lucha política. ¿No será más bien que han entrado en la política porque no sentían vocación cultural? Y luego, ¿han creado los transilvanos un estilo en la política, han aportado nuevos métodos o realizado la purificación moral de la que se jactan? No lo creo. No han modificado en nada la atmósfera ni impuesto tampoco un ritmo especial a nuestra vida pública.

No voy a caer en la arriesgada exageración de hablar de la irremediable esterilidad de los transilvanos. Es muy probable que en un futuro se realice una espléndida rehabilitación de Transilvania. Sin embargo, no puedo dejar de subrayar la ausencia de una interioridad particular en el transilvano.

Erróneamente, se ha interpretado la falta de comunicatividad y de expansión libre y desbordante de los transilvanos como expresiones de una tensión interior eternamente reprimida. Ni hablar de esa complejidad rayana

en la tragedia que encontramos en los alemanes, los hombres más complicados de la Europa actual. Si los transilvanos dispusieran de tantas posibilidades íntimas y una infinitud interior constituyera una gama inagotable de matices espirituales, ¿creéis que no encontrarían objetivaciones adecuadas?

Y para mostraros qué limitados recursos de vida interior poseen los transilvanos diré que después de los oltenianos son los más pobres en la vida religiosa, que no conozco casi ningún transilvano que, habiendo emprendido el camino de la cultura, siga conservando algo de las creencias religiosas. No digo que conservar estas creencias sea una ventaja. Pero eliminarlas sin reemplazarlas con especulaciones y problemas metafísicos es ciertamente un signo de enorme insuficiencia. Además, la falta de religiosidad profunda de los rumanos se advierte en el hecho de que los intelectuales estén tan lejos de los problemas metafísicos que no pueden surgir sino de un fondo religioso desviado. ¿Y de qué no están lejos los intelectuales rumanos? ¿Cuántas exigencias debe cumplir aún la cultura rumana para no ser lo que es? Es un destino infinitamente doloroso permanecer a la sombra de la historia, consumir lentamente la propia agonía sin la esperanza de una trascendencia esencial, sin la posibilidad de una realización integral.

Tendríamos que macerarnos los sesos todos los rumanos hasta la última resistencia, explotar más allá de todo límite, tener afán de conquista o de distinción, dejando a un lado la suficiencia, la satisfacción y la mediocridad en que vivimos. Recrimino a esta nación por no haber ido más allá de un escepticismo vulgar, por haberlo aceptado todo con imbécil resignación, con una inconsciente pasividad, por no haber tenido el coraje absurdo de una heroica afirmación, por no haber tenido, en definitiva, recurso alguno de heroísmo. ¿Y todavía me preguntáis por qué no puedo creer en las culturas menores, por qué no puedo creer sino en las grandes culturas? Si se me va a objetar que vivimos la aurora de una cultura, sólo puedo contestar que las pequeñas culturas nacen muertas.

Si se justifica un pesimismo tan radical con respecto a todo un país, ¿cómo podrían ser más optimistas las consideraciones sobre una provincia que en el último tiempo no ha hecho ninguna contribución seria a la cultura?

¿Dónde están los transilvanos? De momento viven una existencia aproximativa en la política, siendo prácticamente inexistentes en la cultura.

Quién sabe si nuestras esperanzas no serán defraudadas, pues el

espíritu positivo, realista y hastiado de los transilvanos no encierra en sí ninguna virtualidad para las grandes creaciones culturales. Su caso particular ilustra especialmente una dolorosa verdad, a saber: que nosotros, los rumanos, jamás seremos artífices de una gran cultura, que nos mantendremos a la sombra de la historia, en un anonimato estéril y mediocre.

¡DEMASIADA CLARIDAD!

Pienso, no sin un sentimiento de perversa satisfacción, que nos dirigimos a una época de barbarie en la que ni el estilo ni las formas tendrán ya lugar.

Una palabra barbárica destruirá los moldes de una vida de posibilidades y contenidos agotados, creando, sobre las ruinas del formalismo y del esteticismo, un ritmo bestial y fascinante que hará ilusorio todo lo que la gente ha llamado hasta ahora claridad y sutilidad. Pues si hay una exigencia que ya no concuerda con nosotros, que nos resulta insípida y ridícula, ésta no puede ser otra que la de la claridad. Hacer distinciones precisas y determinadas, delimitar e individualizar lo que no se puede individualizar, hacer accesible lo inaccesible, reducir lo irreductible y negar lo irracional, sustituir los contenidos vivos y desbordantes por formas vacías donde la oscuridad es fatal, y anular la noche por amor a la mediocridad, he aquí ciertos los aspectos de una actitud en proceso de depresión.

Ha llegado el momento de una fascinante explosión de contenidos, de una volcánica afirmación de la vida, de una demente y aventurada expansión que destruirán los moldes y formas que reprimen las posibilidades íntimas.

El espíritu formalista ha mantenido el mundo bajo un equilibrio mezquino en el que la efervescencia y la agitación eran imposibles, donde el aislamiento era el ideal y la limitación la norma. La exigencia de la claridad es la expresión de una cultura racionalista crepuscular cuyos reflejos luminosos no poseen para nosotros ya ninguna virtud reveladora. Hay una experiencia profunda en la que se descubren aspectos mucho más complejos y mortificantes, frente a los cuales la exigencia de la claridad resulta ridícula. El vergonzoso prejuicio según el cual sólo la luz posibilita el conocimiento debe descartarse definitivamente. ¿Por qué no queremos admitir que las revelaciones de la noche, donde no existen diferencias tajantes ni individualizaciones categóricas, son mucho más fecundas que las del día? La verdadera metafísica es el producto de una meditación en la oscuridad, cuando el sentimiento de seguridad en el mundo

desaparece y no

hay ya nada a que agarrarse. ¿Por qué no queremos admitir que existe una oscuridad fatal que no podemos ignorar sin renunciar implícitamente a uno de los aspectos más profundos de la existencia? Siento náuseas ante un mundo en el que todo está aclarado, explicado y etiquetado.

Ha llegado el tiempo de una inevitable liquidación del sentimiento

«francés» de la existencia. El estilo de vida francés, la literatura y la filosofía francesa no desvelan ninguna vía hacia el misterio, ninguna infinidad o tumulto interior, ni nos permite descubrir al hombre que se agita más allá de las líneas, al espíritu inquieto y atormentado. La claridad será tal vez la marca de una inteligencia disciplinada; mas, desde el punto de vista de la riqueza y de la tensión interior, es un signo de deficiencia. A una página escrita con claridad, completamente accesible y legible en cualquier momento del día y de la vida, pero que no produce ninguna tensión, que no induce a la meditación *porque* no implica más de lo que está escrito, a una distinción sutil, pero estéril, prefiero una página cuya lectura sea un triunfo y que no sea oscura e incomprensible sino para aquel que no sabe que los pensamientos fecundos no pueden revestir formas comunes. La claridad corriente no es más que banalidad, porque decir algo para todo el mundo es privarlo de misterio, destruir la intensidad de la intuición originaria en favor de un esquema vago e inexpresivo.

Hay problemas que por su misma naturaleza no pueden expresarse de un modo para todos comprensible. Cuando uno escribe sobre la muerte, sobre la nada, la dialéctica o la escatología, se le dice que es «confuso». Pero este tipo de problemas exigen ser vividos por quien los lee para que llegue a comprenderlos. Ahora bien, el lector moderno es un individuo pasivo que, viviendo de una cultura democratizada, elimina el esfuerzo reflexivo y la intensidad vivencial. La cultura es para unos pocos, y probablemente la democracia y la cultura constituyan términos incompatibles.

La gente no entiende que es absurdo buscar la claridad cuando se habla de la muerte, de la nada y de la escatología, que plantear tales problemas es salirse de las categorías corrientes y afirmar la vida no por ingenuidad, sino por desesperación. La duda es el resultado de una tortura puramente cerebral, de una incertidumbre intelectual y abstracta, que afecta a los problemas del conocimiento, de la validez lógica y racional, sin que entrañe el fondo íntimo de nuestro ser, sin que provenga del estremecimiento de nuestra existencia subjetiva en

su totalidad.

En el escepticismo no hay una reacción volcánica, una explosión indómita de nuestros elementos constitutivos, sino una problematización de la existencia que no implica, sin embargo, una experiencia trágica. La desesperación crea una atmósfera de inseguridad total, de tormento orgánico, un desequilibrio vital esencial. Es una tortura que sufre la subjetividad al completo, una agitación que resulta de la participación total del ser. ¿Qué sentido tiene la claridad en semejantes momentos? Ésta no podría interpretarse sino como un producto de la superficialidad, de un espíritu normal y mediocre. (Todo lo que es normal es necesariamente mediocre).

Como la claridad, la sutileza indica también una ausencia de contenidos intensos y vivos, de energía y de posibilidades íntimas. Prefiero mil veces el ímpetu de un espíritu barbárico, explosivo y desbordante que la distinción completamente irrelevante de los espíritus sutiles, amantes de esclarecidas diferenciaciones, porque no pueden comprender las grandes intuiciones de la noche y de la soledad.

La necesidad de afirmación de los contenidos descubre la esterilidad de las sutiles especulaciones de los formalistas. Mejor hacer elogio de la locura que de la sutilidad, pues la locura puede conducir a la creación; la sutilidad, no. Es infinitamente preferible una creación absurda, grotesca y barbárica a la tendencia a diferenciar aspectos formales que nada revelan.

Mejor una noche eterna que un día insulso, mejor la oscuridad que una luz mediocre. Y si ha de ser luz, que sea potente, deslumbrante, como en las visiones extáticas, que aniquile con su intensidad el orden cómodo en el que se complacen los apologistas de la sutileza y de la claridad, que propugnan un ritmo de vida clásico porque son incapaces de aceptar el ritmo demente e irracional que es de hecho el de este mundo.

¿UNA REVITALIZACIÓN DE LAS FORMAS?

Existen dos categorías de hombres que, orientados en direcciones opuestas, perciben los problemas con perspectivas diversas, pues su relación con la existencia es inicialmente distinta. Para unos sólo la *forma* tiene valor, sólo las determinaciones abstractas y generales, sólo el proceso por el que las formas se purifican de todo ingrediente esencial. Las cualidades múltiples y concretas de la existencia, el

dinamismo material y sensible, las agonías de lo vital, la problemática de la vida o del propio destino son para éstos completamente irrelevantes, pues bajo la perspectiva de la forma los aspectos individuales o las incertidumbres subjetivas pierden su capacidad reveladora. La creencia en la eterna validez de las formas, en su trascendencia e intemporalidad, es para esta categoría un elemento esencial de orgullo. ¿Pero puede seguir satisfaciéndonos a nosotros esta fascinación por los valores intemporales y por las formas puras? Evidentemente, no. Y

el mejor indicio es el indudable triunfo de esa categoría ligada inicialmente a la diversidad cualitativa de la existencia y a las efervescencias subjetivas.

No sólo necesidades históricas, sino también imperativos esenciales, de orden antropológico, han determinado el desinterés por los problemas formales en favor de la problemática de la existencia, en la que el hombre es él mismo un problema, pues, siendo una expresión de la existencia, está envuelto de modo primordial en su estructura y en su destino. El hombre no puede especular sobre la vida sin implicarse y atormentarse.

Ahora bien, para los formalistas los problemas no involucran, no mortifican, no atormentan ni destruyen, pues para ellos no son *vitales,* no provienen de lo más profundo de su ser, sino de incertidumbres puramente cerebrales, de una preocupación exclusivamente especulativa. Frente a éstos se alza el hombre atormentado, con su barbárica afirmación de contenidos, en una expansión desbordante y explosiva de posibilidades íntimas, con infinitas complicaciones orgánicas e interminables recursos interiores, para quien la forma es vacía e inexpresiva y la pretensión de eterna validez

ilusoria.

Las formas no prueban nada en cuanto a la existencia, su cristalización supone un alejamiento con respecto a ella, una separación gradual en lo que concierne a la experiencia inmediata. La trascendencia de lo formal es la expresión de esta tendencia de purificación progresiva, de abstracción e idealización. Estar más allá del tiempo significa estar más allá de la existencia. El camino de las formas es una vía de superación del tiempo. La intemporalidad de las formas y la temporalidad de la existencia conforman un dualismo. Además del de las formas, hay también otro camino de superación del tiempo, pero éste implica previamente una intensa experiencia del tiempo. Me refiero a ese proceso de prolongada desesperación cuya consumación

revela un mundo en el que el curso temporal ya no tiene significación ninguna.

Todas las experiencias íntimas que llevan más allá del tiempo suponen, sin embargo, una ardua lucha contra el tiempo, vivir intensamente su proceso demoníaco, hasta ese punto en el que el momento deja de ser un eslabón en la cadena temporal para erigirse en eternidad. El culto abstracto de las formas, por el contrario, surge de la incapacidad orgánica de vivir el devenir y la sucesión. No haber tenido nunca el sentimiento del tiempo a tal intensidad que éste devenga una realidad contra la que se lucha dramáticamente es estar predestinado al mundo de las formas, amar la lógica y, en un plano sentimental, la delicadeza y la pureza.

¿Por qué el mundo de las formas es un mundo de intemporalidades? ¿Por qué la eternidad de lo formal y su vigencia transtemporal son vacías y nada nos revelan?

Porque para un marco vacío e inmóvil, en el que toda especificación o diferenciación cualitativa deviene imposible, el tiempo no tiene significación, puesto que nada *deviene*, nada presenta nuevos aspectos de existencia, todo mantiene la forma de una vacía identidad inicial. La existencia es temporal porque su multiplicidad es móvil y despliega sus contenidos en el tiempo.

La asimilación en la existencia crea un medio de inmanencia cualitativa donde todos los contenidos son vividos en función del devenir. La trascendencia de las formas las desprende del hombre y las hace extrañas a su propia vida. Ha llegado el momento de subvertir barbáricamente las formas, de destruir los moldes abstractos y rígidos, de una explosión de

energía que anule cualquier barrera limitativa. En el orden de la vida social, hay que destruir las formas que aíslan la vida y constituyen marcos rígidos.

El proceso de formalización en la vida social se realiza mediante la permanencia de unas instituciones que ya no corresponden a las necesidades de la época, mediante el dominio de una clase cuya misión histórica ha concluido, mediante la imposición de unos valores y costumbres que ya no responden a las tendencias de la sociedad. La autonomización de los valores culturales con respecto al fondo subjetivo de la vida no es sino la manifestación de la misma formalización. El proceso histórico nos desvela este drama: la vida que quiere explotar incesantemente en nuevos contenidos, contra la

resistencia que las formas le oponen. Una discrepancia continua que jamás hallará el equilibrio o la armonía.

Cuando un aspecto de la historia consume sus contenidos, su propia existencia, no queda ya de él sino una forma limitada y sin vida. Por eso el mundo de las formas está más cerca de la inexistencia que de la existencia.

El intento de revitalizar las formas, de conferirles un alma viva, provenía más bien de los formalistas que de aquéllos para quienes los contenidos, la vida y la experiencia agotan los aspectos esenciales de esta problemática.

Pero, ateniéndonos sólo a un aspecto de esta tendencia —la visión conceptual, por ejemplo—, ¿es posible esa revitalización? Los modernos, en su afán de funcionalidad, han despojado a la idea de sus elementos ontológicos, convirtiéndola en una estructura puramente funcional del mundo de lo valedero, de lo categorial y de lo regulativo. Para los antiguos, la visión de la idea, de la forma, no tenía un carácter regulativo, conservaba un carácter de esencia accesible a la visión. En el funcionalismo, la visión es imposible, no tiene a qué aplicarse objetivamente, ya que la forma carece de un soporte sustancial. El formalismo moderno se ha constituido íntegramente mediante la eliminación de los soportes cualitativos y de los elementos sustanciales. Estas formas vacías pueden destruirse, mas no revitalizarse. ¿Cómo podrían revitalizarse cuando las formas están fuera de la vida?

Si las formas tuvieran un carácter inmanente, sería posible revitalizarlas, pues estarían más cerca del hombre. Su proyección vital, su dinamización, podría realizarse de modo aproximativo, pues para hacerlo íntegramente las formas tendrían que surgir orgánicamente de la vida. Al no ser así,

manteniéndose en una trascendencia abstracta, éstas no pueden revitalizarse sino momentáneamente y de un modo totalmente artificial. Marcos vacíos mediante los cuales el racionalismo y el idealismo se imaginaban que podían comprender el mundo cuando en verdad no hacían otra cosa sino explicitar analíticamente sus presupuestos formales.

No participan íntimamente en las formas sino aquellos que no tienen ningún vínculo con la vida y gustan de abandonarse en las formas puras, aquellos que no sienten la necesidad de vivir, ni la vida en su proceso de revelación de la existencia. Mas para aquéllos para quienes

la plenitud concreta y desbordante de la vida es importante y creen en las revelaciones de la vida subjetiva, ¿qué queda del mundo de las formas? Un mundo de marcos inexpresivos, rígidos y muertos.

CONTRA LA HISTORIA Y LOS

HISTORIADORES

No sé qué actitud hacia la vida es la mejor ni cuál es la peor, ya que en este dominio es casi imposible establecer una jerarquía. Afirmo una determinada actitud vital no en base a un cálculo racional o a una especulación previa, sino por una necesidad subjetiva, por un impulso interior al que no puedo resistir, como no puedo resistir con serenidad a las demoníacas contradicciones e incertidumbres íntimas. Una actitud, una concepción de la vida que no mana de una real efervescencia interior, de una compleja angustia de la subjetividad, no tiene absolutamente ningún valor, como no lo tiene toda la información libresca si ésta no está adaptada a una energía subjetiva específica. El más simpático de los hombres sería aquel que pudiera decirnos un cúmulo de cosas como si no las hubiera leído. Y

extremando un tanto esta observación, por qué no decir que prefiero mil veces un estafador intelectual a un imbécil bien informado y que las observaciones de un pensador espontáneo y ocasional son infinitamente preferibles a las consideraciones de un especialista de la historia de la filosofía. Hay que desenmascarar con la más frenética pasión la esterilidad y la impotencia de todos aquellos que se ocupan de la historia porque no pueden mirar las cosas de frente, que no han alcanzado ese grado de subjetividad en el que el material objetivo de la historia es sólo una reserva de alimento personal. Los historiadores, casi en su totalidad, es gente *incapaz* de adoptar una actitud hacia la vida, gente que vive para recolectar hechos y sistematizarlos. Vegetando intelectualmente, se mueven entre los acontecimientos pasados con una insulsa y nula objetividad. Faltos de vida, el estudio de la historia destruye también la ilusión de vida que pudieran conservar. Incapaces del más mínimo gesto creador, de la más mínima espontaneidad productiva, los historiadores representan una exigencia estéril, absolutamente infecunda, carente de todo interés. *Historia* —en el sentido universal del término— no hacen sino aquellos que no tienen

ninguna vocación en este mundo. Ser historiador es ser un inútil. Sólo los periodos de decadencia producen una gran cantidad de historiadores, mientras que los periodos productivos generan un número extremadamente limitado. El historiador constituye una plaga de la que debemos desembarazarnos totalmente.

Nunca he entendido por qué en una discusión de principio, en lugar de recurrir a las revelaciones de la experiencia, se apela a las

constataciones históricas, a las revelaciones del mundo histórico. ¿No es más esencial la relación del hombre con el mundo, mi destino personal de cara a la eternidad? ¿Qué prueba, en cuanto a mi existencia, el hecho de que antes fuera diferente que ahora y que mi orientación ya no concuerda con el pasado? Y para que concuerde ¿debo renunciar a la conciencia de mi originalidad? Me es absolutamente indiferente que mi actitud se haya dado diez o mil veces en la historia. Vivo una única vez en la historia y tengo derecho a mirar las cosas de frente con el riesgo más terrible, con el más exaltado heroísmo. Si es un signo de locura proyectarnos más allá de la historia, es un signo de mediocridad permanecer en ella. No se puede trascender la historia y acceder a la eternidad sin la conciencia mortificante de que vivimos una sola vez, que la muerte es una puerta abierta hacia la nada, y no hacia otra existencia.

No podemos salvarnos sino mediante la conciencia de que debemos empezar un mundo nuevo, desde cero; no porque lo que se haya hecho antes de nosotros sea malo, de calidad inferior, sino pura y simplemente porque no podemos seguir viviendo como nuestros predecesores, porque sentimos la fulminante necesidad de una nueva barbarie. ¿Qué eslabón podríamos sumar a la cadena de la historia? ¿Qué podríamos agregar efectivamente? ¿Quién se siente aún capaz de participar ingenuamente en el ritmo lento de la vida histórica? A nosotros ya no nos importa la historia como ciencia ni como proceso y realidad, sino el hecho de vivir desesperadamente una tragedia sublunar.

Admitiendo sin embargo que no podemos abandonar efectivamente la historia, ¿cómo debemos comportarnos con respecto a ella? La única solución consiste en la selección del material histórico según nuestras necesidades y preferencias subjetivas. Quiero decir que si me intereso por el Renacimiento, el Barroco o el Romanticismo, es porque en éstos descubro elementos fecundos que pueden contribuir al enriquecimiento de mi

subjetividad, no por el simple hecho de que alguna vez *tuvieron lugar*.

Podría apasionarme desmedidamente por la cultura maya, pero no por yo qué sé qué cultura africana. Los únicos investigadores de interés son aquéllos del estilo de Leo Frobenius, que en el estudio de las culturas africanas ha volcado tal dosis de lirismo y de pasión que ha conseguido desvelar la estructura íntima de las mismas, su ritmo interior y su sentido oculto, logrando enmarcarlas dentro de una morfología general de las culturas. De este modo trascendía la distancia temporal y espacial que separa al investigador de los

acontecimientos pasados, determinándolos dentro de una estructura actual. La simpatía hacia ciertos acontecimientos históricos los despoja de su aislamiento espacio-temporal y los actualiza según las inquietudes del individuo que los estudia. Los investigadores normales se limitan a determinar, condicionar y describir los acontecimientos, sin ningún interés subjetivo. ¿No ocurre lo mismo con las biografías noveladas en la mayoría de los casos? De todo lo que el hombre ha creado hasta ahora no me interesan sino ciertos hechos de los que puedo partir y que me son de algún modo asimilables, y que por lo mismo dejan de ser lo que se dice *históricos.* Hay quienes se ocupan del siglo XII, por ejemplo, sólo porque representa un marco temporal. Otros estudian la obra de Dante, Rembrandt o Hegel sólo porque fueron grandes hombres y determinaron una corriente. Pero si de la obra de Rembrandt no rescatara ningún elemento importante para mi visión vital, Rembrandt estaría para mí definitivamente muerto. La indignante objetividad de los historiadores es un signo de impotencia, de ausencia de todo espíritu personal o creador.

Declaro sin vergüenza que la lectura de las memorias de Casanova ha sido más fecunda para clarificar mi concepción sobre la actitud hacia la vida en cuanto dato irracional que la lectura de la *Ilíada* de Homero.

No hay sino una salida: integrar en nosotros una parte del pasado como si ésta no fuera *pasado.* Si queremos empezar de cero, como en las épocas místicas, debemos necesariamente renunciar al terrible impedimento que constituye la historia y abocarnos a un loco impulso, a una absurda pasión, sin reservas ni temor. Renunciemos por tanto a todo perspectivismo histórico, a toda «comprensión» insulsa que asuma los contenidos pasados sin un interés profundo, que no conceda valor ninguno a la *actualidad* espiritual del hombre. En realidad, no importa sino el hombre que lucha contra el tiempo para alcanzar la eternidad, la experiencia de la eternidad.

Ante esta experiencia, ¿qué sentido tiene ya la historia entera?, ¿no están los historiadores todos de este mundo irremediablemente perdidos?

UNA EXTRAÑA FORMA DE ESCEPTICISMO

Planteo esta pregunta a todos aquellos que no andan por el mundo con los ojos abiertos: ¿queda algo en este mundo que pueda no ser puesto en duda?

Si lo hay, querríamos saberlo también nosotros, que en vano hemos buscado un fundamento sólido sin hallarlo. No se trata aquí de una

duda calculada, de una duda metódica o de otras tonterías por el estilo, sino de una duda orgánica, íntima. La duda racional tiene su origen en una extremada exageración de los procedimientos analíticos que, descomponiendo un objeto en sus elementos simples, anula implícitamente la individualidad del mismo. Es una duda puramente cerebral, fruto de la especulación pura y de las incertidumbres implicadas en los problemas del conocimiento. ¿En qué afectan a la subjetividad? En nada, porque hay dudas sin consecuencias, dudas que no atormentan.

La filosofía nos habla con mucha suficiencia profesoral de las diversas dudas metódicas en los grandes filósofos, sin olvidar hacer elogio de estos procedimientos modestos y reservados. Sin embargo, estos géneros de duda no me inspiran ningún respeto ni simpatía, pues ninguno de ellos impide a nuestros filósofos tener una digestión plácida o un sueño tranquilo.

Las dudas puramente especulativas, de naturaleza puramente formal, son pasajeras y muy poco interesantes.

La única duda impresionante es la que nace de una angustia orgánica y total del ser, de una antinomia radical. En esta antinomia fundamental está la fuente de todo el proceso ulterior, que consiste en el abandono de los marcos normales, en la trascendencia de la ingenuidad y en el ímpetu paradojal. En la duda, la relación de ingenua comunión que asimila al hombre al ritmo normal y progresivo del curso irracional de la vida es sustituida por una progresiva dualización con respecto a ésta, por un doloroso debatirse, por una incertidumbre sin salida. La duda nos separa de las cosas; está justo en las antípodas de la actitud mágica, que no es posible sino en el marco de una intimidad orgánica, de una participación viva en la

cualidad y en el valor, llevando al paroxismo el proceso de revitalización del mundo y transfigurando los aspectos de la existencia como en las seductoras visiones paradisíacas. La magia presupone, sin embargo, un vitalismo optimista del que pocos son capaces. ¿Y cómo ser capaz de un optimismo semejante en un mundo en el que nada es seguro, salvo la muerte? Todo puede ser puesto en duda, porque nadie tiene valor ni importancia.

¿Queréis esperanzas y certezas? ¡Cómo podría dároslas, si ni siquiera yo las tengo! Conozco sin embargo una certeza de índole superior, un escepticismo nimbado, si bien nace de la desesperación. Sólo en éste veo algún sentido. Lo que define a este escepticismo es una angustia profunda, no una superficial y pasajera, la extraña presencia de un

radicalismo y de una voluntaria tendencia a la positividad en el propio seno de la negatividad escéptica. Todo el encanto de este género de duda consiste en esa extraña paradoja que lleva a un individuo que no cree en nada a afirmar ciertas actitudes, convicciones e ideas, a pronunciarse en todas las cuestiones, a hacerse de adversarios o a adherir un movimiento político.

Hay afirmaciones sin sistema, que surgen cual explosiones o chispas aisladas de una fosforescencia deslumbrante. ¡Cuántos de nosotros no saben que absolutamente nada se resuelve en este mundo; cuántos desconocen la imposibilidad orgánica de pronunciarse sobre cualquier cuestión; cuántos no sienten el cansancio de rumiar problemas que jamás resolverán! Hay cuestiones insolubles, no sólo por la insuficiencia y limitación del hombre, sino por un motivo más hondo además: la imposibilidad de hallar una justificación satisfactoria a la existencia del mundo en general.

¿La existencia tiene más sentido que la no existencia? ¿Tenía que *existir* el mundo necesariamente?

Es casi imposible encontrar una razón profunda a la existencia fuera de sí misma. Sólo los hombres religiosos pueden ir más allá de esta concepción de la irracionalidad inmanente y fatal de la existencia.

¿Cómo explicar entonces ese radicalismo en las afirmaciones en un medio dominado por el sentimiento de la nada? ¿Cuál es la razón profunda de la paradójica interpenetración de la afirmación y la negación?

No es difícil ver que las afirmaciones y las convicciones, cuando aparecen aisladas en un amplio marco de negación, hallan sus raíces en una tensión vital, en una efervescencia orgánica, en una agitación interior que, mediante

la afirmación, expresa una reacción de la vida contra las pulsiones negativas del sentimiento de la nada. La vitalidad, por más disminuida que esté, tiene siempre reservas suficientes para vencer temporalmente la atracción que la nada ejerce sobre el hombre.

No voy a negar que en este heroísmo, que sobre un fondo de sádica negación despliega afirmaciones y actitudes paradójicas, hay elementos situados entre lo trágico y lo grotesco. La falta de serenidad de este escepticismo, la ausencia de espíritu de cálculo, de combinación racional y de ordenada apreciación, su exaltación apocalíptica mas no religiosa constituyen aspectos de este heroísmo en

el que las habituales contradicciones dolorosas devienen muecas u otras manifestaciones desviadas. La tensión interior, cuando mana de un fondo de infinita tristeza demoníaca, da lugar a una tragedia grotesca que sólo los judíos han alcanzado. ¿Qué relación puede haber entre un escepticismo tan complicado y el escepticismo ordinario? Casi ninguna. Y si hablamos de las dudas de Pascal o de Shestov, espíritus atormentados por un infinito drama interior, diré que no guardan ninguna relación con el escepticismo vulgar, habitual y periférico. El escepticismo de Pascal no pueden comprenderlo sino aquellos que, más allá de la concisión de sus reflexiones, sienten a un hombre extraordinariamente torturado, un hombre que, de no haber dominado su sensibilidad y estilizado su lirismo, habría alcanzado seguramente el *pathos* de los himnos búdicos. Y me pregunto si formas tan extrañas de escepticismo pueden englobarse en el marco del escepticismo. A pesar de su depreciación de lo real, el escepticismo, que combina este elemento de tragedia, demonismo y heroísmo, transfigura el fondo de la duda en un fuego interior extremamente fecundo para el individuo.

El valor del escéptico en la Antigüedad se medía según la calma espiritual y la imperturbabilidad del ánimo. ¿Por qué no crearíamos nosotros, que vivimos la agonía de la modernidad, un *ethos* trágico en el que la duda y la desesperación se combinen con la pasión, con una llama interior, en un juego extraño y paradojal?

LAS REVELACIONES DEL DOLOR

Una de las particularidades de nuestro ser fragmentario es no poder lograr una revelación integral de la realidad, abriéndose sólo a perspectivas parciales, limitadas, sin una comprensión total y universal. La diversidad de las experiencias espirituales, la múltiple complejidad de las vivencias no pueden vivirse simultáneamente, ya que una de las funciones constitutivas de nuestra estructura interna es homogeneizar en un momento dado su contenido según la prevalencia de un cierto tipo de experiencia y de visión.

Se realiza, en este caso, un proceso de cristalización que individualiza específicamente nuestra vida espiritual, determinando en la perspectiva un sentido implícito en el fondo de estas experiencias. En este proceso de elaboración interior se realiza de hecho una purificación de tal naturaleza que los elementos divergentes son no eliminados, sino inhibidos, constituyendo la reserva de posibilidades y la capacidad de sorpresa de que dispone una individualidad. La perspectiva del mundo es fatalmente fragmentaria, ya que parte de una individualización completamente particular de la vida. Es cierto

que la naturaleza de esta individualización no depende únicamente de un factor irracional e irreductible, sino también de determinantes externos. La experiencia intensa del dolor no se realiza sin unas condiciones externas favorables; su capacidad de influencia, sin embargo, será tanto mayor cuanto el medio subjetivo muestre una más rica receptividad hacia el dolor.

La determinación de esta receptividad en un cierto sentido establece una cristalización específica. Aquellos orientados a la exaltación dionisíaca, a la vivencia erótica o a la asimilación telúrica tienen instintivamente la tendencia a eliminar todo lo que cae en la esfera del dolor; incluso cuando lo experimentan, la tendencia a salir de esa esfera es tan viva que una permanencia forzosa equivaldría a una destrucción irremediable. El análisis de las diversas experiencias no tiene otro valor que el de precisar la capacidad de revelación del mundo que éstas encierran. He aquí el sentido

profundo de toda nuestra vida afectiva y espiritual, que hace que la complejidad de ésta no sea un juego o una variación estéril de motivos idénticos al desvelar en la estructura inmanente de los mismos considerables posibilidades de revelación. Las ricas potencialidades de la vida personal han sido despreciadas por un racionalismo mezquino que encontraba en una impersonalidad abstracta y en una objetividad vacía la vía de intelección y descubrimiento de la existencia. Pero la existencia, como dato cualitativo que se objetiva en estructuras únicas y diferenciales, no es accesible sino a las vivencias concretas de la vida subjetiva. En las regiones donde interesa al máximo la intimidad de nuestro ser, donde la orientación en una u otra dirección determina todo nuestro destino, ¿qué valor puede tener operar con la abstracción vacía del concepto? Es como si se quisiera demostrar por vía matemática que los estados depresivos no conforman un proceso de conocimiento del mundo, de intelección concreta de la vida, cuando de la multiplicidad de los estados anímicos orgánicamente arraigados son ellos los que poseen la mayor capacidad de revelación, incluyendo en sí la progresiva disociación entre el yo y el mundo. Toda la gama de los estados depresivos, desde el dolor simple al paroxismo del dolor donde se subliman en desesperación, tiende a situar al hombre frente al mundo, a separarlo de lo que lo circunda, reconduciéndolo luego, mediante un proceso de regresión, al lugar del que partió, a la existencia, suprimiendo así el dualismo. De ahí que todos los que sufren intensamente sientan esa necesidad agobiante, esa nostalgia por la estructura originaria del ser, ese deseo de vida ingenua, cual refugio ante la dolorosa tensión que los atormenta.

En los estados depresivos, el hombre se siente como separado

esencialmente del mundo, como formando con éste una dualidad irreductible. ¿No nace de ahí el sentimiento de soledad, la sensación de estar abandonado y a merced de la muerte?

¿Por qué existe el dolor? Sería absurdo responder que la gente sufre para comprender el mundo, que la capacidad de revelación del sufrimiento justifica su aparición y existencia. El camino del conocimiento es tan doloroso que ¿quién no renunciaría a él? El nacimiento del dolor como tal no tiene una finalidad tan alta; el proceso de purificación se realiza ulteriormente, no está incluido como intencionalidad. El fenómeno del dolor concierne al carácter de irracionalidad, bestialidad y demonismo de la

vida, que confieren a ésta el aspecto de una vorágine engulléndose en su propia tensión. El sufrimiento es una negación de la vida, negación inherente a su estructura inmanente. El carácter demoníaco de la vida implica una tendencia a la negatividad y a la destrucción que obstaculiza y consume el impulso del imperialismo vital. A diferencia de otras formas de autodestrucción de la vida, el dolor desarrolla altamente la conciencia; tanto más cuanto que la intensificación de la conciencia es inseparable del fenómeno del dolor. La inmanencia del principio demoníaco en la vida anula la creencia en una posibilidad de purificación radical, en una espiritualización que convierta sus orientaciones y direcciones hacia un plano ideal. Si la vida es una inmensa tragedia, sólo a esta inmanencia de lo demoníaco se debe. Aquellos que la niegan y viven embriagados con el aroma de las visiones paradisíacas prueban que son orgánicamente incapaces de acercarse conscientemente a las raíces de la vida o que no se han desprendido de ellas para tener la perspectiva del drama de las profundidades. La excesiva ingenuidad no percibe lo dramático. Pero cuando la íntima sustancia del hombre arde con la llama del dolor, cuando la conciencia, libre de los vínculos vitales, deviene realmente desinteresada, cuando la visión alcanza en su pureza a descubrir la esencia, la comprensión de los fenómenos capitales de la vida logra su expresión más pura. En el sufrimiento, la totalidad de nuestra naturaleza subjetiva recibe una marca de trascendencia con respecto a la existencia empírica, trascendencia que no ha de interpretarse en el sentido de esa exterioridad racional que establece su posición completamente desde fuera, sino como una parte del ser que se aísla del resto a partir de unas experiencias capitales. La separación de la vida se produce en este caso por la experiencia de los sentidos, no por concepciones racionales. Pues contra el sentimentalismo romántico vago y abstracto, cuyas exclamaciones femeninas han comprometido todo el fenómeno del sufrimiento, hay que rehabilitar y afirmar la realidad de los sentidos. Aunque se trate de expresiones de la parte

más concreta de nuestro ser, por la que se realiza la integración en la existencia, su excesivo refinamiento conduce a la desintegración. En el dolor el hombre piensa con los sentidos. Esta paradoja pretende mostrar que, preso en las obsesiones del dolor, el hombre es ya incapaz de operar con una inútil combinación de ideas, por lo que deja a los sentidos la libertad de proyectar lo que los atormenta. Las observaciones llevan todas, en este caso, una marca

orgánica. He aquí por qué todas las creaciones surgidas del sufrimiento son de una sinceridad perfecta. Nacen de una herida perdurable. Las confesiones del sufrimiento sólo cuentan si más allá de las líneas se ve al hombre que escribe por no gritar. En cualquier dominio pueden decirse cosas inventadas o leídas, sólo aquí no. Por esta razón, todo lo que se afirma en tales confesiones es perfectamente válido. ¿El principio de contradicción en semejante complejidad? ¿Una sistemática? ¿Quién se atrevería a escribir una sistemática del dolor? Todas las fórmulas coherentes y la lectura de diez bibliotecas no valen una experiencia intensa del dolor.

Contra los sentimentales y todos los que sufren estéticamente, la realidad de la enfermedad descubre el sentido auténtico del dolor y compromete definitivamente la superficialidad de aquellos que viven estéticamente el sufrimiento. Todos aquellos que toman las pequeñas insatisfacciones de la vida por sufrimientos, aquellos que magnifican las contradicciones e inquietudes espirituales ligadas a la inestabilidad e incertidumbre de la edad, aquellos que se creen torturados sin la obsesiva perspectiva de la muerte, todos éstos sufren estéticamente, ya que en su caso no se trata de un estremecimiento permanente de la totalidad del ser, sino de contrariedades pasajeras, accidentales, que una fantasía libresca exagera sin un determinante profundo.

Su artificialidad manifiesta una total inconsistencia espiritual, ya que afectados exterior y superficialmente, la desarmonía entre las tendencias íntimas y las accidentalmente adquiridas deviene fatal. La misma compasión es un sufrimiento estético, pues parte de motivos ajenos; es un sufrimiento prestado. Sufrir por otro es estéril e ineficaz. El dolor sólo es real y verdadero para el individuo que lo sufre; porque nadie puede sufrir por otro. El mundo entero puede atormentarse por el destino de alguien: ¿de qué servirá?

En el sufrimiento el hombre está absolutamente solo. Mas no esa soledad que inspira la vivencia musical, en la que flotamos en un fascinante vaivén por encima del mundo, a causa de una plenitud interior excesiva, cuando ya no podemos poner freno a un contenido desbordante y nos lanzamos en una expansión de voluptuosa locura,

sino esa soledad en la que la existencia nos aplasta, cuando sentimos el tiempo y el espacio cual fuerzas adversas, esencialmente desprendidas de nosotros, sin llegar al sentimiento de la irrealidad de la vida. El sentimiento de la positividad del ser que se

experimenta en el dolor no es la que vivimos en la exaltación erótica, fruto de la integración en la existencia, sino la que resulta de la conciencia de una realidad que se presenta objetivamente delante. A este sentimiento de positividad se debe el hecho de que en el dolor no tengamos la sensación de absoluta soledad, sensación que nunca falta en la desesperación.

Si los grandes dolores son mudos, ¿por qué el hombre deviene lírico en el sufrimiento? ¡Paradójico! Precisamente porque son mudos e inefables. ¿No ha alcanzado el lirismo las expresiones más puras en el amor y en la experiencia musical, estados cuya compleja intimidad no es susceptible de una expresión fría y objetiva? La expresión lírica nace allí donde, a causa de un exceso de energía interior, un contenido ya no es susceptible de recibir forma alguna. El lirismo indica siempre una infinidad interior. La paradoja es hablar del dolor sin ser lírico. Esto es ser filósofo; lo que es igualmente una paradoja de la existencia.

La infinidad del dolor no debe concebirse a la manera de ese pesimismo que intenta establecer la superioridad cuantitativa del dolor frente al placer.

Lejos de nosotros la intención de andar con la balanza en un dominio tan íntimo y extraño. Es más seguro que probable que el dolor sea más frecuente que el placer. Pero lo que importa no es esta apreciación cuantitativa, sino la intensidad cualitativa de la experiencia. Ahora bien, desde este punto de vista, todo tiene límites, salvo el dolor. La sensación de haber entrado desde hace mucho tiempo en él proviene de la excesiva intensidad con que lo vivimos. Así, el dolor no se olvida jamás. Sufrir mucho es cristalizar todo el contenido de nuestro ser en torno a él, imprimir una directiva que emana de la estructura orgánica de ese ser. Esta organización de la vida interior no es posible sin una técnica del padecimiento, sin un arte de soportar el dolor. Aprender a sufrir es el signo más elocuente de la presencia de un desarrollado sentido de la eternidad.

Los modernos, que, a diferencia de los antiguos, carecen de un tal sentido, no saben sufrir ni morir. No porque los modernos sufran menos —lo contrario es mucho más cierto—, sino porque, midiéndolo todo según la realización concreta y palpable en el tiempo, han

perdido el sentido de la realización interior del hombre como ser que mide su valor con la eternidad.

El arte del sufrimiento, el complejo entero de la técnica del padecer, parte de la concepción de que el dolor representa una vía de purificación, de ardor interior que eleva al hombre a un plano completamente particular con

respecto a la vida. «Mucho se le perdonará, puesto que mucho ha sufrido».

No porque ha amado mucho. Esto significa que mediante el dolor el hombre adquiere una cierta excelencia en el universo y que los principios que se aplican al hombre común, para el otro ya no valen. Mucho se le perdona al que mucho ha sufrido no sólo por este motivo, sino porque él mismo perdona. El sufrimiento es la escuela de la concesión. Aprender a sufrir es aprender a perdonar. ¿Por qué se perdona? Porque en el dolor nos desprendemos progresivamente de las cosas. En la desesperación, desprendidos de todo, perdonamos todo. El hombre normal y mediocre, apegado al mundo circundante, entregado a preocupaciones mezquinas, incapaz de comprender los estados enfermizos, nada puede perdonar, pues el apego a las cosas conduce al aislamiento y a un falso absolutismo. Toda la vida del hombre normal se reduce en el fondo a su interés por el objeto, a un estilo de vida cerrado y limitado, a su encasillamiento en la objetividad.

El hombre normal lo espera todo del tiempo; de ahí el rol de la sorpresa en su vida. Incapaz de elevarse sobre la serie temporal, es prisionero del curso demoníaco del tiempo. Se explica entonces que un hombre que sufre, aun careciendo de cultura, no puede ser mediocre. Tanto más cuanto que sufrir significa tener un destino. La existencia del individuo normal, sin una poderosa marca subjetiva, anónima e inexpresiva, carece de destino, pues la ausencia de complejidad excluye todo carácter de unicidad. Ahora bien, sólo tienen destino aquellos que realizan una forma, una expresión única de existencia.

Cada hombre lleva su destino sin que ningún otro pueda asumir responsabilidad alguna, igual que en el sufrimiento estamos solos, sin que ningún otro pueda tomarlo sobre sí. Aquel que se creyó el redentor del mundo fue más que iluso al concebir la redención de los pecados o la asunción del sufrimiento de los hombres. ¿Somos hoy más felices porque se haya sacrificado por nosotros? ¿La redención? La redención es una ilusión, una imposibilidad. La concepción cristiana del dolor está preñada de ilusiones, pues sufrir por los

sufrimientos del mundo es tan ineficaz como alegrarse por las alegrías del mundo. No han entendido que no se puede sufrir por el otro y que es inútil sacar al hombre de la soledad del dolor. El cristianismo ha concebido la misma solidaridad histórica en el dolor como en el pecado. Toda la absurda concepción de la expiación histórica parte de aquí. No hay visión más inhumana que la del pecado. ¿Hay algún pecado

sobre esta tierra? Creo que no. Un falso absolutismo moral ha hecho de la vida un pecado. Estoy seguro de que para el cristianismo la vida es un pecado. Este radicalismo del pecado resulta indignante, cuando es inmensamente difícil y casi imposible decir lo que está bien y lo que está mal. La sexualidad, que es la más poderosa expresión de la vida, mediante la cual el individuo se inserta en el ritmo total de la vida, ¿es un pecado?

Una tal afirmación sería un crimen contra la vida. La irracionalidad orgánica de la vida excluye la idea de pecado. La excesiva actividad moralizante de las religiones destruye lo que la vida tiene de espontaneidad irracional e ímpetu indefinido. Esta tendencia moralizadora existe también en el dolor, pero sólo en sus fases embrionarias, durante su desarrollo, ya que la experiencia prolongada del dolor conlleva una renuncia progresiva a la moral en la que la actividad de valoración alcanza su expresión más viva.

La vida es indiferente a los conceptos morales. Si el sol calienta a todos indiferentemente, sin ningún criterio, esto no significa sino que en la naturaleza interna de la vida existe un núcleo irracional que desde el principio compromete todo intento de fundamentación metafísica de una teología moral. La anarquización de la conciencia y la subversión de todos los valores morales, que encuentra expresión en la incapacidad de formular una condena, tiene su origen en la ruptura del contacto vital normal con el mundo.

Sólo los que viven inconscientemente pueden formular una condena. El absolutismo moral es característico de los mediocres, pues los criterios morales se asimilan instintivamente. La vida sin moral que resulta de la superación de esta última es un vivir en las cumbres. Es inútil observar cuánto es de peligrosa.

¿Tiene el dolor algún sentido? ¿Lo tiene acaso la vida? Es absolutamente cierto que una relativa felicidad no se logra sino ignorando naturalmente, no excluyendo de manera voluntaria, la destructiva problemática de la finalidad. Los buscadores de sentido son hombres irremediablemente perdidos. Es evidente que nos

referimos a las naturalezas problemáticas, no a aquellas que han encontrado antes de buscar. Las ilusiones morales no resisten la exploración de las profundidades, pues es imposible no tocar la irracionalidad del centro sustancial del mundo que aniquila todo espíritu constructivo. ¿Por qué los que han buscado demasiado acaban en la renuncia o en la desesperación? Porque es absolutamente imposible

encontrar en la vida un sentido cuya validez sea evidente e imperiosa. Que no se me objete el caso de tantos espíritus problemáticos que han acabado en la experiencia religiosa, pues ésta constituye una de las mayores renuncias. A éstos, además, la religión no los ha serenado, han continuado en su vorágine inicial. Son hombres absolutamente inaptos para la felicidad terrenal. ¿Se les puede decir que van por un camino errado? ¡Como si fueran responsables! ¿O es que son los hombres felices y no lo ignoran?

Pregunta extraña, pero sin fundamento. ¿Por qué es tan difícil renunciar?

Además del carácter imperialista de la vida, que opone un obstáculo esencial, la renuncia es tan difícil porque nunca es íntegra, absoluta e instantánea; al realizarse progresivamente, genera una atmósfera de agonía deseada y prolongada. No puedes arrojar la vida fuera de ti trozo a trozo, no puedes disminuirte reduciéndote a una ilusión. Una renuncia súbita, fulminante, sí; ésta sin embargo no es posible sino mediante el suicidio. ¿La vida es en todo caso preferible a la nada, porque es algo, mientras que la nada…? ¿Qué motivos pueden oponérsele a alguien que está en el umbral del suicidio? Sólo motivos absurdos, como, por ejemplo, que piense en el hecho de que el Danubio no fluye hacia su fuente o que las montañas no ríen. Siempre encontraré motivos absurdos suficientes para no suicidarme.

¿Habláis de trabajo, de progreso, de armonía? Tonterías.

Sólo en la ingenuidad es posible la felicidad; sólo acomodándonos al ritmo ingenuo de la existencia puede ésta adquirir un eventual encanto, cuando el hombre se contenta con las posibilidades limitadas del instante y en lugar de la perspectiva de la universalidad temporal, con todas sus implicaciones relativistas, una experiencia concreta agota el encanto reducido del momento. Existe, desde el punto de vista de la experiencia subjetiva, una eternidad en el tiempo y una eternidad más allá del tiempo. La eternidad en el tiempo concierne a la infinitud de la serie temporal, al proceso ilimitado del devenir, al complejo infinito de lo sucesivo, en el que las demarcaciones se

anulan. La eternidad más allá del tiempo supone la superación de la progresividad temporal en virtud del instante que, vivido en sí mismo, eleva al hombre al plano de una eternidad serena, así como, en la concentración intensa de la contemplación, el momento deviene eternidad. En la ingenuidad, el instante deviene eternidad más allá del tiempo. Mientras que la eternidad en el tiempo genera el sentimiento de insignificancia, que de hecho constituye una presuposición implícita en esta perspectiva, la

eternidad fuera del tiempo crea una atmósfera de conciliación y serenidad.

No es de admirar que en semejante medio florezca eros. Su presencia no podría ser más reveladora en cuanto a la entera estructura de la experiencia del dolor, pues, mostrando cómo en el dolor se falsifica y se desnaturaliza el amor, la interpretación del sufrimiento adquiere nuevas luces.

Si los estados depresivos cristalizados en torno al dolor determinan nuestro ser de tal manera que sentimos el mundo exterior como esencialmente diferente a nosotros, elevándonos a un plano extraño y rompiendo el contrato ingenuo, en los estados de exaltación, de experiencia dinámica, cristalizados en torno al eros, se realiza una vivencia inmediata, de asimilación ingenua en la existencia, en la que toda sensación de irreductibilidad desaparece, reemplazada por la sensación de una afinidad estructural entre el hombre y el mundo.

La vida inmediata supone la integración del hombre en el deseo puro, el cultivo de las fuerzas pasionales sin otro objetivo que su actividad. Su dinamismo hace posible la integración en la existencia, pues en la intensidad de los deseos la subjetividad es irreflexiva, ingenua e inmediata, aunque en el amor todo el contenido del ser es activo y tumultuoso, voluptuosamente tumultuoso. La impersonalidad del hombre en el estado erótico y la actividad integral de su ser deja de constituir una paradoja si observamos que las pasiones de la esfera erótica reducen al individuo a una expresión tirante e intensa de la corriente imperialista de la vida, apresándolo en la dinámica concreta de la naturaleza. El amor, inconcebible sin la sexualidad, acerca al individuo a la esencia irracional de la vida. Sólo que la experiencia de lo irracional es ingenua en el caso del amor espontáneo y natural, de modo que el individuo no es consciente de la irracionalidad. Se explica así que en aquellos en los que el sentido erótico predomina hasta devenir constitutivo, el grado de realización de la conciencia sea mínimo. La conciencia surge en el universo a raíz de una deficiencia vital, allí donde el dinamismo ha quedado interrumpido, allí donde se

ha verificado una consunción del contenido interior, allí donde la fuerza y la espontaneidad de los instintos se ha debilitado, provocando una insuficiencia vital, la cual ha sido, a modo de compensación, sustituida fatalmente por una conciencia cuya intensidad depende del desequilibrio orgánico y de la deficiencia vital. La conciencia encuentra así una poderosa expresión en la experiencia del dolor, inseparable de estos fenómenos. Los

temperamentos problemáticos son aquellos que muestran un desequilibrio y un déficit vital ligado a un mayor grado de conciencia. Resulta impresionante que la vida no se pueda conocer a sí misma sino mediante la autonegación. En lugar de proceder con rapidez, de reaccionar espontáneamente, calculas infinitamente, incapaz de decidirte ante la multitud de posibilidades, paralizando embrionariamente todo impulso y destruyendo toda capacidad innata. En la conciencia, el principio demoníaco del mundo se convierte en un principio trágico. Lo trágico encuentra sus raíces en lo demoníaco, pues lo trágico expresa la esencia de lo demoníaco atenuadamente sobre el plano de la conciencia. Lo trágico es la atenuada expresión del demonismo. Lo que en lo demoníaco es impulso demencial e irresistible del que apenas somos conscientes, en lo trágico nos damos perfectamente cuenta, sin que por ello ese impulso demencial sea menos irreductible. Erróneamente se ha afirmado que lo trágico no es posible sino mediante la completa superación del carácter demoníaco de la vida, que nos eleva a la absoluta libertad. En tal caso, ¿dónde está la fatalidad interior, el dato irracional, que en la experiencia trágica nos hace caer bajo el determinante de un elemento interior y limita el conflicto a una fatalidad inmanente? En la naturaleza no existe la tragedia, porque en ella no hay conciencia. El hombre es consciente de la fatalidad, de ahí la tragedia. Ésta gana en intensidad en función de una fatalidad interior, inmanente, no de una trascendente, ya que en este caso nos acercaríamos más a la tristeza que a la tragedia.

Entre los diversos fenómenos desarrollados por la presencia intensa de la conciencia, el sentimiento de la positividad del ser tiene un carácter negativo, es decir, siento el mundo como existiendo positivamente fuera de mí, pero no mediante mi participación, sino más bien por reflexión, por consideración y aislamiento, separando así la objetividad del contacto con la esfera subjetiva. El amor despliega poderosamente el sentimiento de la positividad de la existencia mediante la íntima participación en el ritmo de la vida, mediante la asimilación irracional en el deseo. La absolutización del deseo niega la especificidad individual del que ama, quedando sólo una expresión pura de vida. Si los hombres alcanzaran un estado de desinterés y

reflexión mayor, tendrían que decirse, en caso de amor recíproco: amo tu amor y deseo tu deseo, como tú amas mi amor y mi deseo; los amas por sí mismos.

La sexualidad representa una totalidad concreta, pues mediante ella se objetiva individualmente una totalidad supraindividual, de modo que la totalidad actualmente presente bajo una forma particular es absolutamente relevante para la esfera general de la totalidad.

En el acto sexual, la mujer y el hombre se niegan a sí mismos, realizando una pura expresión de vida. La negación en el amor es una negación voluptuosa, una negación inconsciente de la totalidad de la vida. La existencia inmediata que presupone el eros es un sacrificio para la totalidad o universalidad concreta, aunque ese sacrificio no esté presupuesto en un plano intencional. Por eso, una de las notas implícitas en la estructura del eros (encarnado en los individuos) es la fuga en la soledad, por cuanto ésta representa un aislamiento orgánico en el mundo. Pues la soledad en la que se complacen habitualmente los amantes tiene una significación espacial —

el aislamiento en un determinado sitio—, no la soledad del hombre en el mundo, en cualquier lugar. Por lo demás, el amor es una soledad… de dos.

El fondo de la experiencia erótica es una tendencia a la soledad que concierne a la existencia en general y a los hombres en particular. Mas no una soledad voluntaria o premeditada, sino una instintiva, un contacto profundo, una productividad inconsciente.

El entusiasmo, que es un sentimiento que nace del eros, pero se orienta hacia un plano social, parcialmente desraizado de la sexualidad, manifiesta, con la más viva expresión, el afán de incorporarse al ritmo de una solidaridad universal. El eros desviado y expresado en el entusiasmo alcanza el paroxismo de la inconsciencia. En él el individuo, ilusionándose, niega la esencia demoníaca del tiempo. Por eso, el entusiasta es el más ingenuo y feliz de los hombres. En todas las formas de la experiencia erótica, el hombre vive absolutamente, excluyendo orgánicamente la torturante perspectiva del relativismo. ¿No se vive absolutamente en la sensación que logra el individuo en la experiencia erótica, dándole la impresión de una actualidad total de la vida en la existencia subjetiva? El eros niega las formas individuales que el dolor potencia, no en el sentido de un incremento de la vitalidad, sino en el de un mayor grado de especificidad personal.

Teniendo la experiencia del dolor y la del amor raíces y orientaciones divergentes, es fatal que encontremos, en aquellos en quienes prevalece la primera, una desnaturalización de la segunda, no siendo posible ni deseable

una exclusión. El proceso del amor carece en éstos de una evolución espontánea, es exteriormente improductivo, no conoce el abandono espontáneo ni la continua exaltación voluptuosa. Sufrir significa inhibir el amor, que no es posible sin ingenuidad. El sufrimiento perturba el impulso irracional y destruye el encanto de toda exaltación erótica. Quienes sufren prematuramente destruyen su primer amor, y destruir el primer amor significa estar perdido para el eros. Porque existe una continuidad cualitativa interna que se desarrolla sólo cuando su evolución no encuentra dificultades o impedimentos. Pero cuando al eros le has cortado las alas desde el principio, ¿qué más puede quedar? El dolor destruye las afinidades con el mundo, el amor las cimienta. No es en absoluto cierto que la bondad, tan frecuente en el dolor, exprese afinidades profundas con el mundo. La bondad no es amor, sino la expresión concreta de la actitud escéptica.

El amor privado de encanto sensual es tan nulo como una mujer sin sonrisa. Y la situación es tanto más trágica para la conciencia subjetiva cuando el dolor irrumpe en la juventud, pues en este caso la vida es golpeada en plena florescencia. Sólo el sufrimiento desfigura la juventud, despojándola de todo encanto irracional. Lo trágico gana intensidad cuando la reflexión revela que el origen inmanente del dolor es el demonismo de la vida, una negatividad intrínseca. Una experiencia intensa y durable del sufrimiento nos acerca fatalmente a las cumbres del dolor. El paroxismo del dolor que se realiza en la desesperación abre nuevas perspectivas. En su evolución, el dolor revela la existencia; en su paroxismo, la nada. Las revelaciones de la desesperación son las revelaciones de la nada.

FE Y DESESPERACIÓN

Al inicio de toda fe profunda hay siempre un grito de desesperación. Nadie ha accedido nunca a las regiones profundas del ser sin ese ardimiento interior, sin esa purificación dolorosa que es el fenómeno de la desesperación: sensación de estar cautivo en la nada que provoca una transfiguración orgánica esencial. En la experiencia de la desesperación, todo lo que para el mundo es seducción o intimidad fascinante en la realidad se anula en una visión en la que las ricas variaciones de la vida aparecen cual formas idénticas e inexpresivas de un juego demoníaco.

Mantenerse en la desesperación implica una paradojal resistencia en la nada, pues desprenderse absolutamente de la existencia lleva al hombre de modo fatal a una exaltación en la negatividad.

Si la fe auténtica comienza por una tal experiencia, ¿nos admiramos de que el hombre religioso porte una herida que jamás cicatrizará definitivamente? ¿No es la misión de la fe detener esa hemorragia inicial?

La fe verdadera es la que triunfa sobre el acto primero de la desesperación, la que opone una resistencia orgánica a la extraña atracción que la nada representa para el hombre. Las raíces de la fe alcanzan la zona de una vitalidad exasperada y atormentada que quiere salvarse. Para esta vitalidad torturada, a la que no faltan recursos, la fe es un salto más allá de la nada, más allá del impulso hacia la negatividad.

Si la vida presenta una dialéctica demoníaca, cuyas tendencias negativas son tan frecuentes como las positivas, donde las polaridades y antinomias desarrollan sus términos opuestos con igual intensidad, entonces la fe representa un esfuerzo por salvar subjetivamente las tendencias positivas y eliminar las negativas. La fe es una ilusión vital que niega la dialéctica demoníaca de la vida, intentando estar más allá de todo lo que este mundo presenta como irremediable e insoluble. No se puede estar más allá de la muerte porque no es posible triunfar sobre ella. Por eso, el idealismo es una gran ilusión, al igual que la fe. Nacida en gran parte del miedo a la muerte,

la fe no es sino una victoria temporal e inconsistente de la vida sobre la muerte. En la fe, la vida intenta salvar sus fuerzas productivas e irracionales del cautiverio fatal e inmanente que ejercen las fuerzas demoníacas y destructivas. Sin embargo, los términos dialécticos de la vida no son separables de modo absoluto y definitivo.

La reacción de la fe contra el demonismo de la vida se verifica igualmente en la enfermedad. ¿Por qué la intensidad de la fe aumenta en este caso?

Porque en la enfermedad, golpeada la vida de pleno, los intentos que una vitalidad tensada y exasperada hace por mantenerse son incomparablemente más violentos que en los estados relativamente normales.

El hombre que *no* cree vive con la consciencia de lo irremediable en el fenómeno de la enfermedad, teniendo el continuo sentimiento de esa

fatalidad infinitamente torturante que confiere una complejidad desconcertante a todas las experiencias patológicas. La actualidad de la muerte en la vida y la implicación de la nada en la existencia constituyen una realidad insuperable. Para quien no cree, la desesperación deviene la nota íntima de su ser.

No es posible diferenciar la fe auténtica de la fe intencional, de la voluntad de creer, sino refiriéndolas al fenómeno de la desesperación. Si en la primera la sensación de vacío, de nada y de soledad alcanzan una dolorosa intensidad que no dura demasiado, ya que en la fe se reestablece un equilibrio de larga duración; en la segunda, la intensidad tiene un límite, mas no la duración. La desesperación está continuamente presente en la fe, haciendo de ésta un tormento en el que no cabe ninguna perspectiva tranquilizante. Dudar permanentemente del valor y de la autenticidad de tu fe; desear la redención y tener al mismo tiempo el sentimiento de su imposibilidad; cultivar el radicalismo y la afirmación sobre un fondo de negación; amar simultáneamente la vida y la muerte o sumirte con dolorosa voluptuosidad en la nada para alcanzar el ser, he aquí las expresiones de una fe que no conduce a la salvación, que aúna, en extraña síntesis, la desesperación y la afirmación. La fe pura y verdadera es un camino hacia la luz, hacia regiones de pureza cuya fosforescencia nos traspone en un baño de inmaterialidad. La sensación de fulgente e inmaterial equilibrio, de extática felicidad o de ímpetu trascendente apacigua al hombre, alejándolo de los tormentos y de las contradicciones íntimas. Por eso, la fe auténtica, orgánica, niega el demonismo de la vida, que una religiosidad trágica jamás

logra eliminar. ¿No hay una tragedia infinita en esa religiosidad que combina la fe y la desesperación, que en vano intenta resolver las incertidumbres íntimas, que teme la muerte y pone un atribulante signo de interrogación a la redención?

La religiosidad trágica es un fenómeno universal, pero en ciertos momentos la historia la presenta con especial intensidad y frecuencia. En tales momentos el hombre ya no cree con certezas, sino con postulantes. De ahí el carácter excesivamente problemático de esa fe que es más intención que realización.

La religiosidad trágica no puede conducir a una experiencia integral de la eternidad, pues su dinamismo interior no permite trascender el tiempo. La conciencia de lo temporal es tanto más intensa cuanto más tensos son los conflictos internos, pues en tales tensiones el sentido de la diferenciación de los instantes sucesivos se agudiza fatalmente. El sentimiento del pasado, del presente o del futuro es infinitamente más

desarrollado en tales experiencias, que conciernen a realizaciones temporales. ¡Qué diferencia con la plenitud interior del éxtasis, en donde el sentimiento de la eternidad se despliega como en un medio natural!

Lo trágico representa un drama de la temporalidad, no de la eternidad. El drama de vivir en el tiempo, de debatirse en los instantes. Así, el acceso a la eternidad se realiza sólo al fin, tras una larga y esforzada lucha, cuando la dialéctica agónica o demoníaca rompe sus términos de cara a una solución final. En este caso, la eternidad es conquistada tras una ardua lucha contra el tiempo; la alcanzamos trascendiendo dolorosamente esa lucha en la temporalidad y contra la temporalidad.

La experiencia de la eternidad es el único bien a conquistar.

LA EXPERIENCIA DE LA ETERNIDAD

Nosotros, los modernos, ¿tenemos derecho a hablar de la eternidad? He aquí una cuestión justificada y torturante. Pues si hemos traicionado algo, si hemos abandonado una realidad y rehuido una experiencia, si hay una zona profunda de la existencia a la que nos hemos cerrado, si nos hemos negado a una vivencia esencial, no es cierto sino en cuanto a la eternidad, hacia la que nos hemos mostrado tan poco abiertos que para esta modernidad la eternidad no ha existido ni como exigencia ni como intención. Un sentido escandaloso del tiempo, la consideración de lo real desde la perspectiva del devenir, la valoración de la existencia bajo el ángulo de un dinamismo superficial, y no de uno profundo e interior, han limitado la atención del hombre a la observación de lo individual como tal, alejándolo de la comprensión de las significaciones y de los símbolos. La tan rica comprensión que manifiestan las religiones hacia la eternidad halla expresión en la abundancia de símbolos y significaciones que elevan lo individual de su aislamiento y lo tornan infinitamente revelador. La hipertrofia del sentido temporal ha conducido a una multiplicación de los instantes, a su continua interrelación, haciendo implícitamente sensible a la conciencia la relatividad de los mismos. Vivir en los *instantes,* y no en el *instante,* insertando el momento en una sucesión e intensificando la conciencia del antes y el después, descubre la insuficiencia y la limitación que implica la relatividad orgánica de los instantes. La lucha dramática del hombre contra el tiempo ha alcanzado en la modernidad una de las expresiones más intensas. Nadie comprenderá por qué desde hace más de un siglo el problema del progreso ocupa el centro de los intereses y preocupaciones del hombre moderno si no repara en las implicaciones de la conciencia

hipertrofiada de la temporalidad. La idea de progreso deriva de la necesidad de encontrar un sentido y una convergencia a los instantes sucesivos y una finalidad al carácter dramático y demoníaco del tiempo. El interés por la historia tiene su raíz en la conciencia del tiempo, pues en la

historia no importa el instante ni el salto en la eternidad mediante la trascendencia del tiempo, sino el condicionamiento de los momentos, la lógica de su sucesión y su finalidad inmanente o incluso trascendente en las metafísicas de la historia. El temporalismo, el historismo y el relativismo se implican entre sí. Mediante ellos no se puede conquistar la eternidad, pues la base de estas concepciones, cuyo radicalismo concibe la realidad exclusiva del tiempo, elimina toda posibilidad de experimentar la eternidad.

Por eso, la experiencia de la eternidad exige el abandono de las categorías con las que el mundo moderno ha impregnado nuestro espíritu. Tengo la consciencia mesiánica de la necesidad de revertir todos los valores, categorías y formas con que nos ha aturdido una cultura que hoy se ha vuelto insulsa, exterior e insustancial.

Habrá que explotar todos los recursos de lirismo revolucionario, toda la capacidad de transfiguración y todas las posibilidades de metamorfosis interior para que de esta terrible agitación y combustión interior resurja una existencia purificada infinitamente profunda y compleja. Una pasión de devorantes llamas desplegará un dinamismo profundo, de cuya tensión prorrumpirá ese salto paradójico en la eternidad, de donde todo este mundo aparecerá bajo una luz extraña, más extraña que la luz estelar, más seductora que la luz velada por noche, una luz en la que el bien y el mal, la vida y la muerte, la aspiración y la renunciación pierden sus contornos y sus individualizaciones habituales. En este caso interesa menos el sentido del devenir y la diversidad de los instantes que la posibilidad de vivirlos con intensidad extraordinaria y trascender el tiempo con un esfuerzo pleno de dramatismo. Lucharemos contra el tiempo hasta extenuarnos y negaremos la historia hasta el paroxismo. Las revelaciones de las cumbres compensarán nuestro esfuerzo, abriéndonos un mundo insospechado cuya abundancia y complejidad despertarán el ímpetu y el entusiasmo.

No hablamos aquí de la realidad y significación objetivas de la eternidad, sino de su experiencia subjetiva, pues la eternidad para el hombre no es tanto una cuestión de objetividad sustancial como de *intensidad,* de intensidad vivencial. Esto sobre todo en los primeros momentos de acceso a la eternidad, donde se exige una experiencia

paroxística. Hay que vivir el momento con una tensión tan violenta e intensa que nos proyecte más allá del tiempo. Si la experiencia del momento y la técnica de esta experiencia nos es tan complicada, es porque nos es preciso librarnos de una tradición

con la que ya no tenemos afinidades y que, no obstante, no deja de oprimirnos. En las culturas en las que la contemplación es frecuente y prevalente, la eternidad es un bien que en cierto modo se hereda. De nosotros, en cambio, se reclama un heroísmo mucho mayor, pues tenemos que conquistar la eternidad con íntimos esfuerzos y consumirnos en una vorágine interior de la que habrá de surgir una esencial transfiguración. No podemos trascender de modo radical y absoluto la experiencia dramática del tiempo. Esto es evidente por la afirmación de la primacía de la intensidad, que supone una alternancia inevitable entre la eternidad y la temporalidad. Lo importante es realizar con fecunda intensidad la experiencia de la eternidad, o en otro caso, tener una orientación intencional. ¿Hay un excedente o un déficit de vida en la experiencia de la eternidad? Para la vida habitual y ordinaria se trata de un déficit, ya que ésta ignora las vivencias sublimes, donde las pulsaciones de la vida alcanzan una pureza e inmaterialidad de las más profundas.

Para quienes las exaltaciones íntimas y el drama interior son más esenciales que las expresiones exteriores y accesibles, representa una vida que arde y se consume a alta temperatura. Que, desde la perspectiva de la eternidad, el encanto ingenuo del mundo desaparezca no excluye, sin embargo, una compensación en un plano mucho más elevado en el que las diferenciaciones ordinarias entre valores se anulan cual engullidas por una vorágine universal; mas de esta ruina surge una ebriedad lumínica, un caos de fulgores y un infinito de insólitas voluptuosidades.

SOBRE LA VERDADERA AGONÍA

Cada vez que pienso en la exacta significación de la agonía se me presenta aún más vacía la discusión en torno a las experiencias espirituales. Y cómo podría ser de otro modo, cuando las experiencias espirituales de las que se habla no comprometen a nadie, a nadie destruyen ni purifican. Una experiencia verdadera o es cuestión de vida y muerte o no es nada. Me es inconcebible una experiencia seria que no entrañe un destino, que no pueda matar en cualquier instante. Son nulas todas las discusiones en torno a las incertidumbres espirituales, ya que no indican sino una efervescencia pasajera, sin base orgánica ni raíces en la más sustancial intimidad del ser.

Hay que acabar de una vez por todas con las incertidumbres propias del sexo y de la edad. Aceptémoslas con desprecio o resignación y busquemos verdaderas angustias en aquellos susceptibles de morir a cada instante por sus experiencias, en aquellos cuyas inquietudes emanan de una zona íntima y duradera de la existencia en la que toda experiencia es un riesgo y una enfermedad. Me repugnan todas esas experiencias referidas a lecturas, a contingencias o congojas accidentales, generadas por motivos externos. La verdaderas vivencias o son dramáticas o son inútiles y nulas. Hay hombres que se complacen en experimentar la inútil sucesión de las vivencias y que, por ende, no han ido más allá de una comprensión estética de la vida interior, la más nula y estéril comprensión. Además, he llegado a la conclusión de que todas las vivencias que no parten de un sufrimiento intenso o de una enfermedad orgánica no pueden superar el estadio estético, ya que no brotan de una interioridad fecunda, sino de una región periférica.

Lo estético es periférico por definición, pues nunca puede ser dramático.

Girando en torno a las experiencias espirituales, en lugar de *zozobrar* en ellas, ¿os admiráis de que en la interpretación de la agonía descubramos el mismo esteticismo y la misma superficialidad? Hoy encontramos en cada esquina un individuo que grita enfático: «¡Mi agonía!», como si pudiera hablarse de una experiencia de la agonía en el mismo sentido en que se

habla de las experiencias espirituales. Se dice: ¡agonía significa lucha! Pero

¿una lucha contra quién? Pues si se trata de una lucha por mera afición, ligada a una voluptuosidad puramente erótica o a un esteticismo de la acción, no es agonía. Luchar por un sentimiento de gratuidad o de inutilidad, por la exaltación o el éxtasis de la tensión como tal, por el placer que nos produce o por el entusiasmo del paroxismo, es despojar la esencia de lo dramático del fenómeno de la decadencia y de lo irremediable, y la agonía de su carácter de lucha absoluta. Si la muerte es inmanente a la vida, entonces la agonía no es sino la lucha que entre la vida y la muerte se libra en el hombre por la prevalencia de una o de otra. Ahora bien, en la agonía siempre prevalece la muerte. Hay en la vida del hombre una multitud de *momentos agónicos,* una multitud de instantes en los que el proceso entre la vida y la muerte se debate dolorosamente. La agonía final en la que la muerte triunfa definitivamente sobre la vida es, sin embargo, aquella en la que los momentos agónicos alcanzan una expresión y

una tensión insospechadas. Aunque menos intensos y menos dolorosos, los otros momentos agónicos que conocemos en el decurso de nuestra vida, harto frecuentes en algunos incluso desde su juventud, no están exentos no obstante de dramatismo. Pues en todo momento agónico sentimos cómo la muerte se ha tragado algo de nuestra vida. No es necesario caer definitivamente en las garras de la muerte para tener este sentimiento, pues el fenómeno de la inmanencia de la muerte en la vida expresa esta actualidad de la muerte en diferentes grados. Toda agonía presupone esta actualidad, siendo ésta tan *viva* que el hombre siente en sus momentos de agonía cómo la muerte es más fuerte que la vida. Sin embargo, este proceso supone una lucha, una lucha que no puede ser sino absoluta, ya que se libra contra la muerte. Ahora bien, la muerte es lo único seguro y absoluto de este mundo, lo único que no se puede superar, ante ella no podemos sentir sino miedo y el confuso sentimiento paradojal de una sublime repulsión.

Las tensiones y luchas cotidianas se desarrollan en un marco limitado, con perspectivas reducidas y menudos determinantes, de modo que la esperanza del triunfo está siempre presente. El dramatismo de éstas es de naturaleza puramente exterior, no concierne a ninguna resolución final. Por el contrario, el dramatismo de la agonía resulta de la perspectiva de una resolución final donde el rotundo triunfo de la muerte significa la absoluta e irremediable derrota de la vida. La complejidad de los momentos agónicos

proviene de su carácter apocalíptico. No hay agonía verdadera sin elementos apocalípticos, pues toda agonía se desarrolla con la perspectiva, más o menos intensa, de un fin absoluto. Una metafísica de la agonía debería mostrar que todo término de cada existencia individual indica simbólicamente el final de la existencia en general y que el imperialismo de la vida en su lucha contra la muerte verá su impulso irremediablemente vencido. La verdadera agonía no está allí donde la vida acepta pasivamente ser consumida por la muerte, sino allí donde resiste —aunque sólo temporalmente— el asalto de la gran negatividad de la muerte, que en el mundo no tiene otro sentido que la realización del proceso de entrada en la nada. Sólo la lucha entre la vida y la muerte puede caracterizar la verdadera agonía. Por eso, al hablar de la agonía, he recordado el *destino,* frente al diletantismo y superficialidad de las así llamadas experiencias espirituales.

Pues la verdadera agonía compromete exactamente igual que los instantes últimos. ¿Y qué es la agonía sino la anticipación de esos instantes? La agonía final expresará sólo con intensidad mayor esos instantes agónicos, añadiendo a la actualidad de los mismos algo más

de tristeza y desesperación. ¡Y pensar que algunos han sido capaces de concebir una agonía sin el problema del destino y de la muerte! Pero no se puede realizar la experiencia de la agonía sin el coraje y el temor de los momentos finales.

Ha llegado la hora de acabar con todas esas experiencias espirituales para sumirnos en los momentos agónicos, en los que ya no podemos debatirnos sin perderlo todo.

EXISTENCIAS DRAMÁTICAS

La visión clásica nos ha habituado a una imagen cerrada y determinada del hombre, a una perspectiva antropológica en la que éste aparece como un ser realizado, dotado de una estricta consecuencia interior y de un equilibrio formal que no debemos asimilar a la imagen armoniosa del hombre ingenuo. En el anacronismo del espíritu clásico (que debemos combatir con todas nuestras fuerzas) sólo importan la cristalización interior, una masculinidad mal entendida y un formalismo rígido e inexpresivo. Para quienes viven todas las antinomias y paradojas del espíritu dramático, ¿qué puede significar ya el espíritu clásico? Nada. ¿No es nuestra misión liquidar definitivamente toda forma clásica de espíritu? ¿No es en nosotros donde el *dramatismo* debe encontrar su absoluta expresión? A pesar de nuestra nostalgia por la ingenuidad y por el fondo originario del ser, a pesar de nuestras inclinaciones telúricas y de nuestra equívoca hostilidad hacia el espíritu, a pesar del tedio que sentimos por la cultura y del asco que nos inspira la historia, no nos queda sino vivir en las cumbres todos los elementos del espíritu dramático, explotar en nosotros las tensiones de este espíritu con todas sus implicaciones.

No hay fenómeno dramático en esta vida que no tenga en su base ciertas antinomias inmanentes. Es fácil entender cómo se desarrollan estas antinomias en la vida del hombre si pensamos que el hombre es un ser fragmentario, finito y atormentado, escindido en su esencia, desgarrado por las tendencias divergentes de la irracionalidad vital y de la conciencia, víctima de una íntima ruptura y de un desequilibrio orgánico del que la antropología clásica no puede dar cuenta. ¿Cómo podría entender ésta que la presencia del hombre en el universo *no es natural*? ¿Cómo podría dar cuenta de la tan extraña y particular condición del hombre en el mundo?

¿No es significativo que las preocupaciones de la antropología filosófica actual provengan del círculo de los irracionalistas, que la ontología contemporánea haya dejado de ser formal? El irracionalismo

ha estado

siempre en las antípodas del clasicismo.

Más difícil de explicar son las antinomias de la vida en la esfera puramente biológica, antes de la aparición del hombre. Aunque éstas son mucho menos intensas que en el hombre, su presencia es innegable. ¿No está la fuente de estos esbozos de antinomias en la frágil consistencia que muestra la vida en relación al mundo inorgánico?

Las incertidumbres y labilidades de la vida son seguramente las condiciones para la aparición del fenómeno dramático en la estructura de lo vital. Pero éstas no bastan para explicar la presencia de lo dramático en la biología.

En el hombre, la experiencia dramática es tan intensa que en ciertas épocas puede hablarse de una hipertrofia del sentido de las antinomias y de su vivencia. Es el caso de nuestra época y de todos nosotros. El hombre contemporáneo es un ser que ha perdido su ingenuidad. ¿No se explica así el hecho de que encontremos hoy tantas existencias dramáticas? Y no sólo entre los intelectuales, sino en todas las categorías. El fenómeno se da con tanta frecuencia que uno se pregunta si la ingenuidad no es acaso un bien irremediablemente perdido. Siento una amarga voluptuosidad al pensar que vivo en una época en la que la *felicidad* es una palabra sin sentido, no ya sólo porque indique una imposibilidad material de realización, sino ante todo por nuestra imposibilidad de concebirla. Pues, devorados y consumidos como estamos por las llamas de las antinomias, nos es imposible. En nosotros la vida ha devenido una *absoluta contradicción.*

Los únicos hombres interesantes son aquellos incapaces de creer en lo que hacen, aquéllos para quienes la participación esencial, el asentimiento orgánico en su trabajo y en su profesión es una imposibilidad. Si amo a los ingenuos y a los entusiastas, lo hago sólo para despertar un mayor interés por esas existencias dramáticas que dudan a cada instante del sentido de su misión, para quienes la contradicción es el único modo de resolver las incertidumbres.

CONTRA LA GENTE INTELIGENTE

Pienso no sin melancolía que nosotros, los rumanos, en lugar de vivir a un ritmo de vida trepidante, intenso y doloroso, hemos permanecido en una forma insípida de cultura, una cultura de gente inteligente y estéril.

¿Qué habéis hecho con vuestra «inteligencia»? ¿Qué habéis creado? La gente inteligente de tipo tan superficial nada tiene que ver con una cultura del mañana. La «inteligencia» es la plaga de nuestra cultura. Gente orgánicamente privada de pasiones devorantes, de conflictos dramáticos y dolorosos, de locura y de entusiasmo. Por eso ignoran igualmente la desesperación y todas las grandes intuiciones de las que nacen las verdaderas creaciones. No espero nada de nuestra inteligencia, porque sé que toda sorpresa es ilusoria. Arremeteré furiosamente contra la gente inteligente de este país para revelar su vacío y su inutilidad. Por eso haré apología de la barbarie, de la locura, del éxtasis o de la nada, mas no de la inteligencia.

LOS LÍMITES DE LA MOVILIDAD INTERIOR

No es mi intención tratar aquí el tema, ahora banal, del dualismo entre la vida y la forma, sino intentar mostrar que en esta problemática, y sobre todo en el íntimo modo de experimentarla los jóvenes de hoy, la diferenciación entre el diletantismo y el dramatismo ha devenido casi imposible. En nombre de la concepción de un flujo irracional de la vida, de una movilidad insuperable, de un auge orgánico en cuyo imperialismo todo es fluidez e inconsistencia, algunos se han creído libres de hacer cualquier cosa, no importa qué. Hoy afirman una idea para mañana declararla nula; se entusiasman por una actitud para después de unas horas encontrarla insípida.

Hay tantos que, creyendo liquidar tal o cual teoría o problemática, no saben que se liquidan a sí mismos, que devienen ruinas irreparablemente vacías, cuando no simples máscaras, en el peor de los casos, grotescas. Es más que inmoral burlarse de las propias experiencias pasadas, despreciar lo que, en otro tiempo o hace nada, constituía tu absoluto subjetivo, tu sentido inmanente. La causa de semejantes superficialidades no puede consistir sino en la ausencia de un goce profundo o de un gran sufrimiento. Pues quienes han gozado o sufrido intensamente no pueden burlarse de sus contenidos pasados, de las formas de vida por las que han pasado. Aquellos a quienes su evolución personal los *irrita* no demuestran sino que han flotado en la vaguedad de la vida o vivido en la periferia de la fluidez vital. Los verdaderos contenidos vitales no aburren jamás, nunca exasperan, porque viviéndolos con intensidad, hasta el agotamiento, o se suman a los elementos constitutivos de nuestra subjetividad, y los asimilamos de manera orgánica e irreflexiva, o devienen exteriores por liquidación y su autonomía de esquemas muertos los distancia irremediablemente del centro de nuestro ser. Sin embargo, este proceso de interiorización o de exteriorización total no puede realizarse sino cuando en nuestra vida personal ciertos contenidos son

vividos hasta el límite, hasta la última resistencia, hasta que pierden sus

posibilidades y su fecundidad. Entonces ya no nos irritan ni incomodan, ya no sentimos la necesidad de atacar lo que ayer preconizábamos.

Vivida con esta lucidez periférica y estéril, la movilidad interior me parece algo repulsivo. Darte cuenta de tu evolución en todo momento, ser consciente a cada paso de las curvas o arabesco íntimo, de las encrucijadas y peligros futuros, me parece indignante y degradante. Una sorprendente y vergonzosa provisionalidad, una inconsistencia ridícula suscitan permanentemente un temor superficial a la inestabilidad de nuestro ser.

Hay tanto diletantismo en la experiencia y visión de esta movilidad que soy completamente incapaz de percibir su aspecto trágico. ¿Y cómo individualizamos el elemento trágico de este juego en el que alguien habla de un nuevo clasicismo, de un nuevo equilibro, condenando el exceso y la barbarie, y luego, pasados unos días, lo vemos descontento de toda forma, exigiendo algo brutal, violento y barbárico? ¿Cómo creer en el dramatismo de un hombre que con un trazo de pluma desprecia toda su actualidad psíquica? Si eres un impresionista puro, si no atiendes sino a los impulsos y a las sugestiones del momento, ¿por qué te complaces en la apología de un nuevo clasicismo, por qué hablas de *estilo* si tu vida no asume forma alguna?

Muchos de los jóvenes de nuestro país han empezado a parecerme sospechosos.

Pues su movilidad se me antoja demasiado poco profunda, demasiado poco ancorada en lo orgánico. He perdido mi confianza en ellos, pues no tienen el valor de asumir su propia confusión, de confesar su caos con auténtica lucidez, con torturante angustia. Por una extraña paradoja, devienen apologistas del clasicismo, cuando dicen no interesarse ya por casi nada. Sentiría admiración por ellos si en su movilidad descubriera una autoflagelación, un tormento de la carne o una maceración del espíritu, si viera en sus incertidumbres un masoquismo transfigurado que los condujera a la perversa voluptuosidad de atacar lo que aman, de pisotear las flores de su amor, para que del arrepentimiento de la infamia crezcan en ellos voluptuosidades más puras y más altas. Su movilidad carece de profundidad, pues se reduce a una multiplicidad de contenidos, a una comprensión extensiva. Su deseo es un máximo de experiencias en un

mínimo de tiempo para no caer en la banalidad. Esta movilidad estetiza lo trágico, el sufrimiento y las inseguridades, que saborean y cultivan por las

efímeras seducciones de las apariencias.

¿Cómo podría tener límites la movilidad interior en tales condiciones?

No concibo la movilidad y el dinamismo sino en torno a unos problemas y experiencias centrales que no pueden liquidarse con facilidad, pues derivan de una inmanencia y de una sustancialidad interior. Los límites de la movilidad se encuentran en la esencia e irreductibilidad de esos temas, en los que debemos participar totalmente. Es una modalidad cualitativa que se refiere casi exclusivamente a la *intensidad,* al absoluto de la vivencia como tal. Por eso aprecio infinitamente más al hombre que ha vivido el absoluto del amor o de la desesperación que a aquel que ha recorrido en calidad de aventurero los dominios de la vida. Siento un absoluto desprecio por los viajeros del espíritu, por quienes no saben vivir sino proyectándose en el espacio, por todos aquellos que no han ido más allá de una comprensión geográfica de la vida y del espíritu. Nada me es más detestable que la modalidad puramente exterior, asimilable a un imperialismo. Comparado con ella, el caos interior revela todo su valor y fecundidad.

Pues debemos confesar de modo explícito nuestro caos interior y aceptar totalmente, si no de forma definitiva, nuestras contradicciones, sin buscar cobardemente refugio en un clasicismo que nos es imposible. Si no preconizamos un nuevo clasicismo es porque tenemos el coraje de asumir nuestra locura.

Soy el primero en declararme un atolondrado, un hombre caótico y desorganizado que si no sabe qué quiere, lo sabrá probablemente un día.

Pero no hago concesiones, no recomiendo el equilibrio, no alabo las formas.

Escindido entre el deseo de la ingenuidad y la voluptuosidad de la desesperación, ¿con qué derecho podría hablar de equilibrio? ¿No ha llegado la hora de la absoluta sinceridad, de esa sinceridad que no teme el caos ni la incertidumbre, que comprende la imposibilidad de librarse de éstos si no es viviéndolos hasta el paroxismo? Pues si sé reconocer los límites de la movilidad interior en extensión, ninguno veo en la intensidad, en el ardor vital. Mas los aventureros del espíritu

nada entenderán de esta infinitud interior.

SOBRE EL SENTIMIENTO DE LA

NATURALEZA

Amo la naturaleza por el sentimiento de total irresponsabilidad que me procura. Vivir en sociedad, estar obligado a tomar parte en el desastre de los seres que amas, a las variaciones de la simpatía y a la intimidad de todas las confesiones, a las vicisitudes de la temperatura espiritual o a las desigualdades del impulso afectivo es sentirte en todo instante responsable del destino del otro, de sus sufrimientos y tormentos. Aunque nosotros no seamos directamente responsables de los sufrimientos del otro, de su tragedia íntima, es un signo de imbecilidad no sentir una inquietud profunda, un sentimiento de responsabilidad, insistente y doloroso como su tragedia. Este sentimiento de la responsabilidad se ve complicado por una perspectiva metafísica de la vida que descubre en cada tragedia individual una significación universal, en cada acto particular una esencia. He encontrado a algunos que llevaban esta participación a una tal intensidad y a un límite tan extremo que se sentían inmersos con todo su ser en la esencia del dolor universal, en los símbolos internos del sufrimiento. Es como si todos los sufrimientos humanos se hubieran actualizado y totalizado en una síntesis única cuya significación es —por desgracia—

puramente subjetiva, ya que ésta no mejora efectivamente en nada el desastre moral o material de los otros. Pero esta participación esencial, esta responsabilidad continua ¿no hace de la vida un infierno, no evidencia de manera persistente y dolorosa el carácter infernal de la vida, de cuyo demonismo debería convencerse todo ser sensible? Todo hombre debería realizar esta experiencia esencial de la tragedia humana, penetrando en la región en la que el destino humano se consuma bajo el signo de lo irremediable, en la zona de intimidad sustancial del ser, que determina el sentido específico de una individualidad y proyecta las luces de una existencia subjetiva. De este modo, la vida sería una doble tragedia: la tuya y la de los otros, que vivirías conjunta o separadamente en la más extraña

dialéctica.

Se entiende entonces por qué, para una tal existencia, la irresponsabilidad temporal es una delicia.

En el seno de la naturaleza, donde podemos vivir en una absoluta soledad, tenemos la única ocasión de olvidar, de superar la tan complicada y atrayente tortura que es participar en el destino de los

otros. Personalmente, no sabría decir si este sentimiento de irresponsabilidad es el resultado de un menos o de un más, de un descenso hacia los límites inferiores de la humanidad o de la elevación hacia una superioridad trascendente e inaccesible. Es muy probable que la vivencia del hombre cultivado en el seno de la naturaleza como sentimiento espontáneo de ingenuidad natural genere un estado independiente de estos dos modos de ser, un modo específico de experiencia más allá del radicalismo de esta alternativa. Las apariencias justificarían el primer elemento, la primera parte de la alternativa. El hecho de que casi todos los hombres, cuando se encuentran solos en medio de la naturaleza y se abandonan al flujo espontáneo de los sentimientos y de los pensamientos, añoren la niñez ¿constituye acaso una justificación de la primera forma de la alternativa? No creo que el deseo de volver a ser niño o la nostalgia por la niñez señalen una deficiencia afectiva o una tendencia hacia los límites inferiores de la humanidad. ¿Os habéis preguntado alguna vez quiénes añoran la niñez y por qué la añoran? Si es así, habréis visto que todos aquellos que han vivido las formas de la vida hasta el paroxismo, todos los que han sufrido a causa de las complicaciones de la cultura y del dramatismo de la historia, aquellos que se han aventurado y debatido en los confines de la vida y temblado en las cumbres de la desesperación, todos conforman una categoría de hombres que no pueden sino añorar la ingenuidad perdida y lamentar infinitamente estar presos en la fatalidad de la cultura. La nostalgia por la niñez es un fruto del desengaño, como el amor exaltado por la naturaleza. Es una mediocridad de nuestros días creer que el sentimiento de la naturaleza corresponde exclusivamente a quienes habitan la ciudad, seres desencantados que viven alejados de la naturaleza. La ingenuidad es una de las formas que permite la vida en general, es una de las múltiples expresiones en las que el hombre puede realizarse. Las actitudes y las formas de vida no pueden jerarquizarse, puesto que no existe una norma exterior a ellas según la cual podamos valorarlas. La irracionalidad de las actitudes vitales debería

constituir así una evidencia. La forma ingenua e infantil no se me representa por tanto como una inferior, sino como una más en la multiplicidad de las actitudes existentes y posibles.

El olvido es posible en la naturaleza, porque nadie que experimente por ella un poderoso sentimiento juzga y aprecia los fenómenos bajo el ángulo de la temporalidad. Una serena eternidad los reviste de paz, y una aceptación llena de humor anula, como en una mágica visión, todas las contradicciones de este mundo. El problema del sentido de la vida es un problema de ciudad, un problema que nos pone en la

encrucijada cuando el gentío circula enloquecido sin que podamos encontrar un móvil a su actividad frenética. Cuanto más vivimos en la naturaleza, tanto más este problema del sentido de la vida y la necesidad de justificar nuestros actos y dar finalidad a nuestros esfuerzos desaparecen para dejar lugar a una contemplación tranquila, en la que la visualidad prevalece frente al pensamiento ansioso y problemático. En este sentido resulta infinitamente significativo que en las culturas de estilo telúrico, de un telurismo elemental, gestadas en la naturaleza, y que conservan un carácter evidentemente rural y provincial, la creación en el dominio de las formas plásticas supere incomparablemente la capacidad de pensamiento abstracto y metafísico.

Esta sensibilidad hacia las formas plásticas va ligada al sentimiento de una serena eternidad. Pues la *plástica,* en general, es una negación de la temporalidad. Si la pintura se ha desarrollado con tanto ardor en la modernidad, ¿no se debe a un exceso del sentido temporal? La plástica representa la consistencia de las formas; la pintura, la fluidez de las formas.

Si la plástica se ha desarrollado especialmente en las culturas primitivas es porque en ellas la creación artística tiene un carácter de trascendencia e intemporalidad. Para aquel que ha alcanzado un sentimiento ingenuo e intenso de la naturaleza, la visualidad ya no es la complacencia en el juego de las apariencias inmediatas y efímeras, sino un modo de realizar una eternidad en la que los pesares son menos dolorosos y las alegrías menos pasajeras. Porque si en la cultura la vida espiritual se expresa en las modalidades pictóricas, en la naturaleza lo hace, en cambio, en las modalidades plásticas.

MODOS DE CONTEMPLACIÓN

La insuficiencia de la contemplación puramente interior, de la profundización y concentración exclusivas en las raíces del ser subjetivo, no se evidencia sino cuando las condiciones objetivas te permiten apreciar la fecundidad de la contemplación exterior, de la visión esencial en la objetividad. Para quien comprende el carácter derivado de cualquier hecho exterior frente al carácter original del acontecimiento interior, resulta evidente la necesidad de la contemplación interior para acceder a la exterior. Nadie obtiene resultados vivos y productivos si no ve en toda contemplación exterior la *verificación* de una interior, así como un intento de objetivar, de ofrecer una forma comunicable y accesible a una fluidez interior, de superar el subjetivismo puro. El hecho de permanecer sólo en el éxtasis de la propia subjetividad debilita el lirismo, despinta los ricos y

complejos matices de nuestra gama espiritual, difumina el colorido de la energía psíquica, pues falta un soporte objetivo, un correctivo exterior, sin el cual la sensación de tumulto interior deviene una sensación de vacío absoluto, de vacío irremediable. Un vacío ilimitado comprende entonces todo nuestro ser, y en lugar del crecimiento fecundo, de la íntima exaltación, orgánica y progresiva, surge el absoluto de lo irreparable, de la muerte definitiva y absoluta.

Estoy aquí en las montañas, en una soledad total, e intento encontrar, en la contemplación del azul, concentrándome en la serenidad pura, la experiencia de la nada, a la que mis angustias me han dispuesto hasta el paroxismo. Con su inmovilidad escrutadora, con su fijeza definitiva en apariencia, la visión borra y anula las seducciones de ensueño de la pureza celeste, que desaparece cual un velo alzado por los vientos que escondiera un blanco amenazador y lejano. Cuando este azul encantador desaparece, la impresión de vaga luz remota, de blanco indefinible y trascendente, te traspone en un estado extraño en el que el no ser te produce una grata turbación, una inquietud asociada a una gracia controlada, un vértigo

voluptuoso, un tormento inefable y seductor. Entiendo plenamente, en tales condiciones, el sentimiento budista del no ser y muy especialmente la atracción misteriosa que la nada ha ejercido y ejerce sobre los eremitas indios. Cuando todo lo que es individual y cristalizable desaparece por las evoluciones metafísicas de esta visión, cuando todo lo finito se sustrae en una blanca universalidad, entonces, ¿qué queda aparte de una inmaterialidad lejana, de una ilusión de existencia? La desagregación de toda consistencia, la fluidez de todas las solidificaciones, crea una indefinida vaguedad en la que las sucesivas fusiones y volatilizaciones despliegan una verdadera embriaguez de no ser. Cuando el último resto de existencia desaparece, el salto en la nada se ha consumado.

En esta contemplación exterior se produce algo verdaderamente remarcable que explica la fecundidad de la misma. Mientras que en la contemplación puramente interna la intensidad trágica, el dramatismo y la tensión íntima alcanzan los límites, creando una intensión psíquica casi insoportable, en la contemplación objetiva se realiza una *atenuación* redentora. Todas las experiencias interiores que se desarrollan bajo el signo de la negatividad son extremadamente extenuantes y torturantes. En cambio, cuando se viven en una visión objetiva, su intensidad dramática decae, pues es como la verificación de unos datos interiores, una verificación que elimina implícitamente el carácter singular de los mismos.

Es como si en la contemplación externa la negatividad se convirtiera en positividad. Todo el complejo de los estados negativos parece perder ese vértigo catastrófico que desequilibra el ser y suprime las aspiraciones.

De este modo se verifica una vez más el principio corriente según el cual no nos libramos de las inquietudes sino orientándonos categóricamente hacia la objetividad, lo cual no ha de interpretarse, sin embargo, en el sentido de un pragmatismo vulgar. Pues vivir eternamente en un monólogo interior, en una soledad abrumadora, dilatándote en una progresiva interiorización, desplegando todas las posibilidades esquizoides que hay en ti, es arrojarte irremediablemente en la nada absoluta. Y me pregunto lleno de aflicción si acaso la objetividad de la que hablo no es otra cara de la interioridad, si su desasimiento de la interioridad es el fruto de una gran ilusión. Pues nadie puede escapar de su propia maldición. Todos tenemos una región de sacra oscuridad en la que nadie puede penetrar, pues nadie puede iniciarse en el misterio del otro. Y queda por ver si el individuo no

está con respecto a sí mismo en el primer escalón de la iniciación. Hay que haber sufrido mucho en verdad para encontrar aún *misterio* en la mediocridad de este mundo.

No sólo el enfoque objetivo, no sólo el encuadre exterior de la nada atenúan la intensidad de la experiencia íntima de la nada; lo mismo ocurre en el caso de la experiencia del infinito, experiencia que no descubrimos sino en aquellos que poseen una gran sensibilidad musical y grandes posibilidades de contemplación mística. El sentido musical de la existencia y el sentimiento místico de esa existencia crecen orgánicamente, se despliegan en concomitancia con el sentimiento del infinito. Es una ascensión y una dilatación torrencial del ser entero, un salto interior de una extensión inconmensurable, de una impulsión ilimitada. No creo engañarme al afirmar que la experiencia del infinito supone un impulso pesimista, un impulso que se alimenta de la desesperación, que crece sin un objetivo positivo, sin una finalidad determinada, sin una dirección precisa, que no hace sino dilatarse en una paradójica efervescencia, en una agitación que no halla razón más allá de su movimiento. Inútil que describa cuán procelosa es la vivencia interior de la infinitud, cuán alucinante este drama en el que nos debatimos sin sentido alguno de la orientación. Me fascina sin embargo la experiencia del infinito que resulta de contemplar la ilimitación de un cielo crepuscular: la grata inquietud que sentimos en el alma sobre estas altitudes compensa y atenúa el sentimiento de abandono y suspensión que supone la trágica

experiencia íntima del infinito. Observo en los ocasos la paulatina degradación de los matices, y en su evolución hacia un punto eterno inaccesible siento la amplitud fascinante y desconcertante del infinito.

P ă ltiniş-Șanta

LA SENSIBILIDAD TRÁGICA EN RUMANÍA Lamento no poder considerar más que negativamente nuestras realidades autóctonas. El entusiasmo y la facilidad sólo encuentran una justificación aproximativa en el orden social y político; en el orden espiritual, por el contrario, un vacío total justifica el más exagerado de los pesimismos y la más seria de las desconfianzas. Es evidente, por tanto, que en lo que respecta a Rumanía no puede hablarse de una sensibilidad trágica generalizada, extendida a una gran esfera y creadora de una atmósfera, sino únicamente de la sensibilidad trágica de ciertos individuos. Ahora bien, esta circunstancia compromete cualquier entusiasmo y fascinación por las realidades rumanas. La fecundidad y productividad de un fenómeno depende de las zonas irracionales, profundas y anónimas, no de la efervescencia y dinamismo de individuos aislados, criados en otras culturas que los han asimilado. La separación radical entre la clase culta y el campesinado no ha conducido, lamentablemente, a la excelencia de la clase culta, sino que, por el contrario, las flacas posibilidades del campesino se han continuado en la pasividad y el hastío superficial del intelectual rumano. En España, el mismo fenómeno de la separación, de la disociación de los estratos sociales, ha tenido consecuencias mucho menos desfavorables, contrariamente a la afirmación de Ortega y Gasset, que habla, de modo totalmente injustificado, de una continua decadencia de España, desde su origen hasta hoy. Para cualquiera que tenga sentido histórico resultará mil veces más legítimo afirmar que nosotros hemos vivido en una continua inexistencia que decir que los españoles han vegetado en una decadencia inmanente a su ser histórico.

Estoy firmemente convencido de que las diferencias en cuanto al proceso y evolución histórica encuentran su explicación en las disposiciones constitutivas y estructurales específicas. En las mismas condiciones sociales, en el mismo marco de organización formal, España ha producido a san Juan de la Cruz y a santa Teresa, mientras que Rumanía no ha

producido ningún santo.

La opacidad de los rumanos para la comprensión de la vida como tragedia encuentra por tanto su motivo esencial en una deficiencia

constitutiva, en un defecto de esencia y conformación psíquica. Así, el título de este artículo es una ironía evidente, directamente perceptible.

Lo trágico de nuestra situación es que no podamos hablar de una corriente espiritual o de una actitud moral sin enumerarnos, sin una aritmética de los individuos y de los valores. Esto prueba que el fenómeno es vivido por individuos aislados, discontinuamente, sin una participación total, significativa y reveladora. Querámoslo o no, estamos forzados a pronunciar ciertos nombres: Blaga, Eliade, Manoliu y Holban. No podemos considerar por tanto el carácter trágico como esencia, sino ligado únicamente a la diversidad de las expresiones individuales, a las formas particulares de realización.

Si en la generación de preguerra lo trágico resultaba de la inquietud y del complejo de antinomias de la vida histórica del hombre, en nuestra generación resulta de conflictos más profundos, tiene una coloración pronunciadamente metafísica, ligada a la universalidad del destino humano.

La tragedia de la generación de preguerra era de algún modo exterior, pues consistía sólo en el dualismo entre el individuo y la sociedad, con la prevalencia categórica del último término, al que se le reconocía mayor realidad y consistencia que al primero, mientras que en nuestra concepción, la esencia interior de la tragedia, que resulta de la tensión e intensidad paradojal del dualismo entre el hombre y la existencia, encuentra su razón en el dramatismo de la vida metafísica del individuo. No viven la tragedia sino aquellos que perciben lo irremediable en la dialéctica de la vida y que, aún percibiéndolo, no renuncian sin embargo.

No pueden vivir la vida como tragedia sino aquéllos para quienes los elementos negativos de la existencia no son obstáculos en la senda de la vida, aquéllos para quienes la fatalidad no es muerte, sino camino hacia la muerte.

CARTA DESDE LAS MONTAÑAS

Sobre estas cumbres he aprendido a apreciar menos la belleza de una forma plena y de una determinada consistencia que aquélla cuya presencia nos sugiere el infinito y nos deleita interiormente hasta más allá de todo límite.

Antes que la fascinación de un paisaje cerrado, de perspectiva reducida y contenidos perceptibles, amo el paisaje infinito, ilimitado como las purezas celestes del cielo, evolucionando hacia un límite

inaccesible como en una remota visión crepuscular. Amo lo que es *gótico* en la naturaleza, el ímpetu trascendente de las formas naturales, impresionantes por su capacidad, por su agradable inquietud, por esa concentración meditativa como en el presentimiento de realidades lejanas y fascinantes. Esta *irrealización* de las formas naturales provoca una inquietud semejante al presentimiento de vagas eternidades.

He tenido en los valles montañosos, absolutamente solitarios y ligeramente melancólicos, la plena revelación de la belleza, más obsesiva que en la contemplación de las obras de arte, que más que conquistarnos y dominarnos con irresistible fascinación, nos inclinan a la reflexión. La verdadera belleza es la que raya en lo sublime, la que trasciende un ideal de armonía puramente formal, permitiendo en las cristalizaciones de las formas una tensión y un dinamismo de los más exagerados. Aquellos que ven en el ideal de la belleza una evolución hacia la forma absoluta son fatalmente insensibles al carácter de grandeza de la belleza natural. Tal vez por esto, los griegos no tuvieron el sentimiento de la naturaleza, que presupone una vivencia orgánica de la infinidad, una exaltación en lo ilimitado, una tensión y dilatación en las que la ilimitación exterior crece a la par que la infinitud interior. La sensibilidad *plástica* hizo a los griegos comprender el fenómeno de la individualidad e ignorar las raíces metafísicas de un dinamismo universal.

La mediocridad irremediable de los hombres se hace especialmente evidente en el silencio casi indiferente con que contemplan la naturaleza, en

la superficial serenidad que les permite permanecer inmunes a la desconcertante fascinación de la belleza. Casi todos viven a distancia, exteriormente, sin una participación dramática, fecunda en consecuencias y rica en transfiguraciones.

Por eso, pocos se dejan embargar por una realidad, pocos la interiorizan, la cultivan en sí mismos, íntimamente, asimilándola en la contextura interior de su ser y soportando implícitamente la opresión abrumante de la complejidad de la realidad o de alguno de sus aspectos. Se explica así que tan pocos hayan muerto a causa de otros determinantes que no sean los de orden fatal y normal. *En este mundo todavía no ha muerto nadie a causa de la belleza.* Escuchad bien: no se ha encontrado aún a nadie que muera en el éxtasis de la belleza, que sucumba bajo el peso de una irresistible fascinación. *Mi más grande deseo es que el hombre deje de ser un animal racional,* esto es, un animal mediocre, comedido, equilibrado o deseante de equilibrio; que sea más bien un animal absurdo, de peligrosas fantasías, que lo arriesga

todo a cada instante, aventurero por tragedia, y no por superficialidad. Entonces probablemente se dejaría arrebatar, o, mejor dicho, viviría hasta el paroxismo ciertos aspectos y formas de la vida que asume con vergonzosa aceptación, con mediocre conformidad y asentimiento.

Dostoievski dice en algún lugar que la belleza va a salvar al mundo. ¿Será acaso verdad? Sólo para algunos la belleza es una ocasión para olvidar las grandes tragedias. Para éstos la belleza es seguramente una salvación, pero sólo temporal, para que la vuelta a la tragedia sea aún mayor. Para otros es una ocasión de amplificar la serenidad, de crecimiento interior y de secretas voluptuosidades. Por último, para otros es meditación e indignación, porque comparando la belleza con la trivialidad de la existencia, ésta resulta insoportable. De ningún modo puede hablarse de una salvación definitiva, sólo de un olvido temporal, e incluso así sólo en dos casos. De ahí a hablar de la finalidad metafísica de la belleza hay una distancia inconmensurable.

Sólo podría hablarse de una salvación durable si lo bello impregnara tan orgánicamente nuestro ser que en todo momento nos permitiera transformar las antinomias en armonías, las contradicciones en síntesis y las divergencias en conciliaciones. Que sobre todas estas unificaciones refuljan rayos y esplendores, y asistamos a una verdadera estetización cósmica, a un éxtasis de la existencia.

Lo impresionante en el irresistible encanto de las montañas es el presentimiento de una belleza más profunda que la de los planos formales y superficiales.

Una belleza que parece brotar del seno de la existencia, como uno de sus modos de objetivación. Pero ¿cómo podría salvar el mundo uno solo de estos modos? Las raíces metafísicas de la belleza pueden expresar como mucho su carácter consecutivo y esencial, en ningún caso su capacidad de salvación definitiva y universal. Por eso es arriesgado hablar de una gran finalidad metafísica de lo bello. Todos aquellos que entienden la vida como tragedia y se consumen en la visión de unos instantes esenciales sienten que en las grandes tensiones, en las encrucijadas de la vida, la belleza no sólo no tiene sentido alguno, sino que su presencia no tiene ninguna influencia efectiva sobre el hombre. Sólo cuando el fenómeno trágico deja de ocupar temporalmente el centro de la conciencia, lo hermoso puede alcanzar una efímera prevalencia. Hay tantos estados que rechazan orgánicamente lo bello. El sufrimiento es una negación de la belleza, así como todo aspecto de la miseria. El sufrimiento es una realidad infinitamente más esencial, más evidente y abrumante que todos los

aspectos de lo bello. La humanidad puede renunciar así a la belleza, pero jamás al sufrimiento.

La esencia satánica del sufrimiento separa al hombre de la existencia, lo aleja de las intimidades de la vida, de su participación irracional en el ritmo cósmico, y, por ende, de las condiciones de percepción y realización de lo bello.

El satanismo del dolor hace de la vida un bien perdido. Por el contrario, la belleza la transforma en el único bien existente y posible. *Sólo para aquellos embriagados de belleza este mundo tenía que existir tal como es.*

Para los demás, el mundo sigue siendo un sinsentido universal, iluminado a veces por los reflejos de una remota belleza.

P ă ltiniş-Șanta

MAURICE MAETERLINCK

Hay escritores a los que amamos sin tener grandes afinidades con ellos, aun cuando no podemos admitir sus ideas ni su perspectiva general del mundo.

Se trata del mismo proceso por el que un alma inquieta, torturada, de esencia gótica, viviendo en las contradicciones y antinomias, ama el arte del Renacimiento italiano por la calma, la serenidad y la paz que inspira su contemplación. En tales casos nos atraen otras formas de vida que la nuestra, en la inconfesada esperanza de encontrar allí una salvación. He aquí, no obstante, una cobardía que concierne a la esencia del ser humano: el intento de salvarse por la autonegación, por un salto que nos proyecte a nuestras antípodas. Sólo los seres que se debaten en la contradicción realizan este juego peligroso del que pueden salir aureolados o calcinados.

He aquí cómo se puede sucumbir por una cobardía.

Lo que me atrae de Maeterlinck es la calma con que trata los grandes problemas, calma que yo no lograría ni congelado. Hay tal dulce intimidad, tanta comunicatividad fluida en la serenidad con que habla del sentido del mundo, de la muerte, de lo incognoscible y de la eternidad, que te preguntas si tiene aún sentido estropearte los nervios con tormentos metafísicos, si los problemas últimos no podrían tratarse con una serenidad contenida, puntuada de voluptuosidades y sonrisas. Aunque Maeterlinck trate los problemas más esenciales, los más dolorosos y arriesgados, no hay nada en él de esa frenética

exaltación apocalíptica, nada del *pathos* con que los rusos acometen los últimos problemas y que hace de toda reflexión un reflejo de la fatalidad. El mismo problema tratado por Rózanov y por Maeterlinck: el primero nos inspira una angustia abisal, una tremulante y estremecedora inseguridad, como si nos devolviera al caos; el segundo, un sentimiento de gracia natural, de amor espontáneo, de fascinante encanto, una eternidad de azul e inmaterialidad. Para éste, la vida no es una serie de ocasiones perdidas, de oportunidades malogradas y derrotas. Todo ha de ser explotado para nuestra riqueza interior, con vistas a una pureza que debe ser

nuestra meta, a una felicidad que debe ser nuestra aspiración. Yo, que creo que la vida es irracional y demoníaca en su esencia, no puedo sino alegrarme de la consoladora ilusión de esa educación en la felicidad de la que habla Maeterlinck.

En las últimas décadas sólo él ha hablado de esa educación que extraería de los sufrimientos, de las derrotas y zozobras elementos para nuestra propia felicidad, de esa educación que tornaría la vida cada vez menos insípida y menos monótona.

Todo lo que dice Maeterlinck sobre la felicidad, el destino, la sabiduría, la sinceridad y la muerte, sobre ese sentido metafísico que sume todo en una aceptación serena, me parece admirable, pero inaceptable. Y precisamente por eso lo admiro, porque me gusta aunque no pueda admitirlo, porque en él encuentro lo que yo no tengo. Una combinación inhabitual confiere a su individualidad su tan específico carácter: a un mismo tiempo logra ser dulce y profundo, sintetizando dos cualidades, por lo general, irreductibles e irreconciliables. Su pensamiento tiene una fluidez que disuelve la sustancia ideal en un ritmo poético de encanto irresistible. Dar al lirismo sustancialidad, he aquí una capacidad que tan raramente encontramos. No hay nada más soso e incoloro que un lirismo falto de sustancia, de profundidad y de honda expresividad, nada menos interesante que un lirismo puramente verbal que se complace en simples sonoridades y en juegos estériles.

Que Maeterlinck es un espíritu profundo lo prueba su sensibilidad para el misterio. No ese misterio que presentimos en la oscuridad, en una inmensidad nocturna, cuando nos sentimos solos y abandonados, entregados a una angustia asesina, un misterio de los últimos instantes, sino un misterio sugerido por la serenidad, la paz y la aceptación. ¿Se sigue de aquí que ese misterio sea menos infinito, menos insondable? A Maeterlinck el misterio del ser en general, aunque lo inclina a la reflexión, no le impide buscar la felicidad,

hablar de amor y de bondad, de deber y de moralidad. A otros, sin embargo, el misterio de este mundo no les da paz ni en la tumba…

Que nadie se acerque a la metafísica si no tiene sensibilidad para el misterio. Pero nadie se espantará del enigma exterior si no encuentra en sí mismo un enigma igual de grande. Así, el misterio empieza con cada uno de nosotros.

Me gusta la obra de Maeterlinck, como me gusta la música de Mozart. En la música de Mozart, etérea, liviana, transparente y graciosa, fina más allá de lo imaginable e inmaterial hasta la ilusión, desaparecen las crispaciones, la suficiencia y la muerte. Recomiendo la música de Mozart como remedio contra la desesperación, pues en sus evoluciones sólo podemos sentir la luminosa poesía de la existencia. Es el equivalente sonoro del azul. Sólo estas trasposiciones pueden hacer aún perceptible la cualidad íntima de una obra. El dinamismo gracioso de Mozart lo encontramos también en Maeterlinck, aunque con una menor capacidad expresiva. Además, en la historia del arte y del pensamiento este género de dinamismo es mucho menos frecuente que el dinamismo barbárico, torrencial y volcánico.

(Beethoven, Hegel, Rodin, Van Gogh). Quizás porque la mayoría de las veces la genialidad rechaza la gracia y la plenitud armónica, manifestándose en la efervescencia y la explosión. La genialidad es de esencia gótica y bárbara. Por este motivo, el tipo de genialidad nórdica es más característico y representativo.

Hay en Maeterlinck un pensamiento o, mejor dicho, una visión que se repite en casi todos sus libros. Ésta se refiere a la trágica índole de la conciencia situada entre dos infinitudes, desorientada entre dos eternidades, entre la eternidad que nos precede y la que nos sucede. He aquí su pensamiento más profundo, su visión más interesante. Es imposible que la regresión temporal no revele una eternidad anterior a nosotros en la que debió haber ocurrido absolutamente todo; pues es inconcebible que la eternidad que nos sucederá podría realizar algo que la primera no ha logrado.

Si el mundo tuviera un sentido, éste habría tenido que consumarse, dada la infinitud temporal que nos precede. Es inconcebible que este sentido pueda realizarse después de nosotros si antes de nosotros tuvo todas las condiciones temporales para hacerlo. Todo lo que acontece o acontecerá ha debido de ocurrir, ha ocurrido ya. Como tal, desde una perspectiva metafísica, el mundo no puede ofrecer sorpresa alguna. Maeterlinck se ha limitado a una aporética de los últimos problemas. No ha tenido el coraje de extraer la última conclusión de este

fenómeno de la conciencia suspendida entre las dos infinitudes, a saber: que este mundo no puede tener sentido.

UN PAÍS DE HOMBRES ATENUADOS

Nada más vergonzoso y comprometedor que el equilibrio en los pueblos menores. En las grandes culturas, en los grandes pueblos, el equilibrio tiene un carácter de grandeza y monumentalidad, pues la amplitud del estilo de vida en que se desenvuelve hace del equilibrio otra cosa que una forma limitada o un compromiso vergonzoso, convirtiéndolo en la expresión de una gran serenidad, de una visión monumental y de una superioridad trascendente. En las culturas menores, en las culturas no creadoras, el equilibrio es la expresión de una deficiencia, de una incapacidad orgánica.

No pudiendo crear un estilo de vida, por no tener el impulso de una dirección interior, de una orientación específica, aceptan su condición como una fatalidad. Desde el momento en que las culturas menores no pueden crear, desde el momento en que padecen una esterilidad inicial e ineluctable, ¿cómo podrían salvarse para dejar de ser nada? Sólo mediante el exceso, la locura y la absurdidad. Y os pregunto ahora: ¿dónde está en este país el exceso, la gran locura y el gesto absurdo? ¿Dónde encontrar en este país una efervescencia de grandes pasiones, preñada de grandes inquietudes, donde podamos hallar gestos inexplicables? Todo es demasiado explicable en este país, cuya racionalidad menor lo hace tan simpático y tan poco interesante. Su equilibrio no deriva de la plenitud ni de la gran serenidad que a veces sucede a las grandes conmociones, sino de la falta de coraje para vivir, para afirmarse, de la falta de esa energía que nos proyecta de manera irracional e inmotivada a las transfiguraciones últimas o a la ruina definitiva. Ser rumano significa ser un ser con mucha agua en la sangre. Y esta disolución la encontramos en todos los planos de la vida. La falta de orgullo nacional, el escepticismo en todos los dominios, la desconfianza superficial, la ausencia total de todo género de mesianismo, la ironía ligera y periférica, la amabilidad inestable y pasajera, todos aspectos de una dilución interna, expresiones de una deficiencia orgánica, que no tiene la voluntad de ser unilateral por una pasión excesiva, por una

inquietud profunda y absurda, por una angustia infinita. Rumanía, no pudiendo ligar su nombre a ninguna gran creación, tampoco lo ha ligado hasta ahora a ninguna absurdidad terrible e impresionante. ¿Qué haríamos de no haber tenido a Eminescu? Y es una gran ironía, dolorosamente significativa, el hecho de que en el país en el que todo es completamente explicable, en el que todo es accesible hasta la

mediocridad, Eminescu haya sido declarado de modo unánime una aparición inexplicable. En verdad, en Rumanía todo lo que es profundo es inexplicable. Conozco una mujer de hondura espiritual remarcable que por ese pecado es declarada por todo el mundo una simple «chiflada».

Intentad plantear los grandes problemas y os toparéis con la más recelosa desconfianza. En nuestro país, hablar de la muerte, del sufrimiento, de la nada y de la renunciación es ser un estafador ordinario. Nada más penoso y repugnante que donde has manifestado toda la intimidad de tu ser, donde te has consumido a cada instante sin esperanza de salvación, donde has pensado para no llorar y escrito para no morir, los otros vean una pura estafa, un vulgar deseo de impresionar. Los rumanos no tienen sensibilidad para las grandes sinceridades, pues en las diversas experiencias de la vida no ven encrucijadas, no ven en cada momento un aspecto de la evolución de un destino, de la vida y de la muerte; todo lo explican por una fatalidad exterior, con una facilidad reprobable. Por eso ha habido momentos en que me he avergonzado de ser rumano. Pero si algo lamento, son esos momentos. Si de rumano no tuviera más que los defectos, amaría igualmente este país, contra el que me encarnizo por un inconfesado amor.

Es seguro que no vamos a entrar en la historia universal por nuestras creaciones; pero ¿no vamos a tener el coraje de algún gesto absoluto en su radicalismo y absurdidad, no vamos a tener la energía cuya explosión sea nuestra gloria y triunfo? ¿No vamos a exaltarnos de tal modo que con grandes pasiones y excesivas tensiones venzamos la pasividad y la indolencia imbécil en la que vegeta nuestra nación? Voy a creer en este país, desprovisto totalmente de sensibilidad trágica, cuando en él vea una voluntad de riesgo, la voluntad terrible de negarse a sí mismo. Rumanía no puede salvarse sino negándose, liquidando radicalmente un pasado más o menos inventado, destruyendo todas las ilusiones y amores tenidos hasta ahora. Hasta que no acabe con el cómodo equilibrio, con su normalidad vergonzosa, no tendrá ningún derecho a la existencia. En este país hay demasiados hombres normales. Por eso no se puede encontrar un genio musical, un dictador o un gran criminal. Porque Rumanía es el país de los hombres atenuados, de los hombres que, en lugar de acabar en la locura, acaban en la impotencia. ¿Dónde está el fluido vital que con fuerza irresistible habría de elevarlos a regiones irracionales o arrojarlos a peligrosas profundidades, dónde está la pasión de las grandes transfiguraciones? ¿Dónde están el drama y la conciencia de la esencialidad de cada instante de la vida? Los rumanos

no se salvarán sino luchando contra sí mismos. Y esa lucha no será un suicidio, sino la verdadera vida.

Sólo así su existencia asumirá un sentido dramático, sólo así cobrará confianza en sí misma. Es un error pensar que la causa del mal nacional está en el desprecio que los rumanos sienten por su propio país, cuando en ese desprecio deberíamos ver precisamente una expresión de la deficiencia nacional, descubrir en ese escepticismo la falta de sustancia interior de esta nación. Cuando los rumanos quieran ser cualquier cosa salvo lo que son, entonces ya nadie dudará de su país, como ningún alemán duda de Alemania ni ningún francés de Francia. ¿Cuándo se va a evaporar el agua de la sangre rumana? ¿Cuándo arderá con tanta intensidad que sus vapores se eleven cual formas de ascensión del mal? De no tener en sí las suficientes llamas para consumir enteramente la podredumbre que hay en ellos, se encaminarán irreparablemente a la disolución total. Y el anonimato les bastará. No es de extrañar que, en la desesperante monotonía del ritmo de vida nacional, algunos hayan encontrado una salvación aproximativa en la asimilación de otras culturas. Pero para el futuro de este país son mil veces más preciosos aquellos que han deseado ser americanos, indios, franceses o alemanes que quienes viven en un nacionalismo superficial, sin una justificación profunda. Aprecio en este país sólo a aquellos que han querido dejar de ser rumanos porque sólo ellos podrán ser los rumanos de mañana. Ser verdaderamente rumano significa no querer ya serlo en el sentido que ha imperado hasta ahora. Por el momento, Rumanía necesita negativistas que la purifiquen de las desgracias de una tradición vergonzosa; no necesita de ningún escéptico superficial (y casi todos los rumanos son escépticos superficiales, que no dudan por angustia, sino por impotencia), de ningún individuo atenuado. Nada más doloroso que ver cómo aquellos que se han mostrado en un principio originales, aquéllos a quienes admirabas por su amor al absurdo, creyendo reconocer en ellos las llamas

de la pasión, descubren día a día signos de atenuación y la incapacidad de negarse progresivamente, de luchar contra su propia destrucción. Es una gran decepción ver cómo corrigen los excesos de los otros, cómo nivelan todo, como si un país mediocre necesitase aún sensatez.

ELOGIO DE LOS APASIONADOS

Debemos alegrarnos de que las ideas puedan estar enraizadas en la afectividad y puedan trasponer sobre un plano derivado la sensibilidad íntima, haciendo accesibles los resortes y elementos de

nuestra disposición.

Toda la trascendencia de las formas puras deviene irrelevante frente a esta mezcla en donde la idea brota de la carne y el pensamiento objetiva idealmente una inquietud orgánica, como irrelevante resulta la concepción de una zona normativa que dirija la vida según criterios ajenos a ella. Sólo aprecio las ideas que manan de una confusión vital, las provenientes de alguna región primaria de la existencia y que, por ende, están más cerca de la esencia viva y concreta. Y ¿quién vive más intensamente, más íntima y totalmente esta confusión vital, este ímpetu caótico del que brotan las ideas como chispas y en donde los sentimientos determinan la orientación y dirección del pensamiento más que las formas y las categorías lógicas, quién vive esta confusión y este ímpetu más intensamente que el hombre apasionado, que aquel que se abandona totalmente a cada vivencia y a cada pensamiento, viviendo y muriendo a cada instante? La pasión en todas las lenguas indica un sufrimiento. Mas ¿qué tipo de sufrimiento es la pasión?

Ser apasionado significa manifestar tu ser tan plenamente que en cada momento la dirección de tu existencia puede modificarse según el curso del fenómeno en que has entrado. No dominas los sentimientos y las ideas; estás *poseído* por esas ideas y sentimientos, y puedes sufrir en cualquier momento por su causa, sin poder controlarlos exteriormente. Sería erróneo ver en esta actitud del hombre apasionado una simple forma de vida *patética.* Por lo general, en esta forma de vida las ideas y sentimientos son sugeridos exteriormente, el hombre mantiene una receptividad pasiva, no creativa.

Éste recibe todo de fuera, sin una participación total, sin una asimilación dinámica. En el hombre apasionado los sentimientos y las ideas se enraízan en la más profunda interioridad, manan del centro de su ser; no son el fruto

de sugestiones externas. Sólo entonces comienza su verdadera pasión, cuando se aboca a una realización, a un objeto o a un ser, cuando se liga a algo. Esta salida de sí es una suerte de fatalidad. El sentimiento de estar poseído por algo no resulta sólo de la irracionalidad de las manifestaciones de la vida anímica, sino también de la asimilación del objeto, de la voluptuosidad que produce la realización o de la atracción por un ser.

Arriesgarlo todo a cada instante es vivir totalmente, que la carne participe en el pensamiento y se transfigure mediante éste. La pasión es sufrimiento; pero sufrimiento por algo, por un objetivo, por una existencia o por una realización, mientras que el sufrimiento puro,

desnudo y bestial es una tortura en sí, sin finalidad alguna, que, surgiendo sin motivo, realiza una consumación puramente interna y subjetiva. El hombre apasionado sufre; pero no con ese sufrimiento que nos hace descender hasta el límite negativo de la vida, que nos arroja a las zonas infernales y suprime todo impulso.

Me pregunto si en este mundo merecen vivir otros hombres que los apasionados, aquellos que no mueren de sufrimiento, sino de entusiasmo, que no conocen ningún límite en la agitación infinita en la que se debaten y vuelcan de tal modo el alma que te preguntas cómo ha podido esta vida, tan fragmentaria, constituir en algunos formas y reservas inagotables. Aunque estoy convencido de que en este mundo todo es inútil, aunque para mí nada tiene absolutamente ninguna importancia, nunca dejaré de manifestar en los grandes problemas toda la pasión que un hombre apasionado es capaz de volcar en las grandes realizaciones. Es indigno abordar los grandes problemas con serenidad, calma y equilibro, con ligeras dudas, con frialdad o con aire de superioridad. Lo importante es estar inmanentemente envuelto en el problema, hacer de todo lo que te inquieta un drama de la existencia, no del pensamiento. ¿Qué otro que el hombre apasionado se implica con más insistencia y dramatismo en la existencia?, ¿qué otro vive el pensamiento de modo más vivo y concreto? La excelencia del hombre apasionado consiste en la combinación originaria de dos planos habitualmente disociados: el plano de la vida y el plano ideal. La disociación de ambos, tan frecuente en el hombre en general y especialmente en el hombre moderno, ha dado lugar a tantos monstruos que este dualismo bien puede considerarse una plaga.

El hombre apasionado conoce sólo verdades espermáticas, sólo verdades fecundas que dinamizan, que poseen una fuente vital.

Y pienso en esa extraña categoría de hombres apasionados, en una categoría de *desviados* de la pasión que de la psicología del hombre apasionado sólo conservan la agitación, el sentimiento de posesión y angustia, sin conocer en absoluto las voluptuosidades de la pasión pura.

Hablo de los *apasionados por los estados negativos,* de aquellos que pueden sentir y tratar el miedo a la muerte y todas las implicaciones del sentimiento de lo irreparable con una infinita pasión, capaces de prodigarse integralmente y consumirse orgánicamente en la experiencia y explicación de problemas lacerantes. Frente al sabio, frío, tranquilo, equilibrado y sereno, surge el hombre apasionado, atribulado, íntimo, ardiente y torturado.

LA ESCRITURA COMO MEDIO DE

LIBERACIÓN

La escritura tiene valor y justificación sólo en la medida en que nos permite librarnos de nuestras obsesiones, como medio de postergar la destrucción y la ruina. Todos aquellos que escriben para informar a otros, que presentan consideraciones objetivas y datos impersonales, que escriben porque leen o piensan, por orgullo, les valdría mejor dedicarse a cualquier otra cosa, salvo a escribir. Sin contenido interior, sin nada que objetivar, ejercen una actividad de objetivación. La escritura cuenta sólo como medio de liberación de las obsesiones, como modo de actualizarlas en la conciencia y deshacerse luego de ellas. Pero ¿cómo crecen estas obsesiones y de qué modo devienen torturantes, hasta el punto de reclamar la objetivación como un elemento de salvación? Quien no ha tenido terribles depresiones nerviosas, quien no ha sentido aburrimientos orgánicos, combinados con un sentimiento de extenuación confusamente indefinible, ése jamás comprenderá cómo se emancipa una idea del complejo de la conciencia y monopoliza toda su esfera, echa raíces en el fondo orgánico, crece y se dilata como para sofocar cualquier reacción, cualquier compensación por parte de nuestro ser.

Con excesiva y bestial exclusividad esta idea domina la vida entera, se insinúa en todas sus consideraciones y en todas las relaciones de pensamiento, en todas las reflexiones y apreciaciones.

En la obsesión la idea porta una marca orgánica.

Por ella, la idea se sustrae a la esfera de una normatividad o de una validez lógica, deviniendo una trasposición ideal, una derivación sublime de un fenómeno orgánico. No tiene existencia abstracta sino en la medida en que es alimentada continuamente por elementos orgánicos, de modo que la fuente, carnal, nerviosa y afectiva, es directamente perceptible y determinable.

El proceso de cristalización de las obsesiones es comparable a la actividad

de barrenación nerviosa, pues la íntima evolución de las obsesiones se muestra cual un progreso espiralado en nuestra realidad orgánica. Su profundización tiene una fuerza irresistible, ineluctable. Sientes que es imposible hacer nada ante este proceso fatal y te dejas dominar por esa invasión psíquica y orgánica, presa de una inquietud que más parece un presentimiento extraño. Aunque las obsesiones surgen de

nosotros mismos, de nuestra propia fatalidad, tenemos la impresión de que provienen de fuera, de que nos asedian e invaden con una loca explosión o un ímpetu barbárico. Esta objetivación deriva del hecho de que nosotros no percibimos las obsesiones durante sus primeras fases de formación, sino sólo más tarde, cuando se encuentran en un evidente proceso de cristalización. Entonces, perdiendo el hilo interior de la evolución y de la continuidad, tenemos la impresión de una proveniencia exterior. Lo cual no las hace sino más torturantes, cuando no más insoportables.

Las verdaderas obsesiones son aquellas que te dominan e inquietan en todo momento, indiferentemente del tipo de actividad y de su naturaleza. A diferencia de las ideas, de las ideas simples, surgidas exclusivamente de un cálculo lógico o de una reflexión casual, las obsesiones *parecen* mucho más elementales y constitutivas. Una idea simple, una idea cualquiera aparece en la conciencia sólo en los momentos de pensamiento, mientras que las obsesiones constituyen una presencia implícita, inevitable e irresistible.

Pensar teniendo como finalidad el pensamiento mismo no me parece gran cosa. Un pensamiento puramente formal, un pensamiento que no refleja en nada las tensiones elementales de la vida, un pensamiento que no es una continua alusión a la tragedia —a una tragedia permanente, inmanente y continua—, es un pensamiento estéril y vacío en su exceso de abstracción, como estéril y vacío es el cerebro que no *siente* cuando piensa. *Aprecio infinitamente más un cerebro que arde que un cerebro que piensa;* pues en el fuego de ese cerebro los pensamientos evolucionan como llamas y las visiones se iluminan como en los reflejos aurorales. Sólo en un cerebro que arde surgen obsesiones. Así, la tortura de todos los obsesos se combina con la sensación de una incandescencia interior.

Cada vez que escribimos sobre esas obsesiones, sea que describamos la obsesión de la muerte, de la locura, de la inmersión en aguas profundas, de una zozobra cercana, realizamos un esfuerzo de lucidez que, llevando la obsesión al examen crítico del conocimiento, logra alejarlo temporalmente

hacia la periferia de nuestro ser.

La escritura es una liberación; pero sólo una liberación temporal, puesto que no existe una escapatoria definitiva que nos libre totalmente de las obsesiones, y tampoco es concebible en un medio receptivo y propicio a otras obsesiones. Por tanto, las obsesiones no se eliminan; se sustituyen, retornando con una relativa periodicidad. Lo

único que podemos hacer es liberarnos por corto tiempo de la tiranía de alguna para caer bajo la tiranía de otra, de otra dirección, de otra forma y de otro modo de inquietud. Quien puede tener la obsesión de la muerte meses enteros o incluso años jamás escapará de ella de manera definitiva. Las disposiciones anímicas análogas a aquellas que le han dado nacimiento podrán actualizarla luego con una profundidad aún más desconcertante. No hay ninguna ventaja en sustituir la obsesión de la muerte por la de la locura; la liberación consiste en la relativa facilidad con que sufrimos el descenso de una y la ascensión de las otras. Que no es posible una liberación completa de las obsesiones ni una eliminación radical del delirio es evidente para todo aquel que ha frecuentado aunque no sea sino mínimamente una casa de locos. Los casos extremos, de último grado, hacen más inteligible los casos normales. La división de los tipos psíquicos ha alcanzado su actual complejidad partiendo del estudio de los tipos patológicos para comprender los normales.

Por eso, la caracterología, la tipología, etc.… sin la psiquiatría carecen de una perspectiva mayor. En la locura, en especial en los casos de paranoia, el enfermo puede ser librado del objeto, de la intencionalidad de la obsesión, del contenido de la misma; pero sólo para que encuentre otro objeto, otra aplicación al delirio, que se mantiene como *forma,* variando sólo en cuanto a su intencionalidad; así las personas por las que el loco se imagina perseguido se suplantan de manera más o menos cinematográfica, según la movilidad o sistematización del delirio.

El hecho de vivir gana infinitamente en intensidad dramática cuando concebimos las agitaciones de la vida anímica y la intimidad del ser como una lucha contra las obsesiones, como una incesante tensión entre la fatalidad de las obsesiones y el instinto de salvación.

La escritura tiene sólo un valor terapéutico y debe interesar al hombre sólo en la medida en que mediante ella puede salvarse. Pero como la mayoría de los hombres no tienen qué salvar, su escritura no tiene absolutamente ninguna importancia. No iré tan lejos como para creer en la eficacia

absoluta de todos los géneros de objetivación. La nulidad terapéutica del psicoanálisis en los casos graves constituye la prueba más categórica de la ilusión de esta eficacia radical. De otro modo, el tratamiento psicoanalítico no hace sino acelerar la sustitución de las formas de la obsesión y provocar el horror a las mismas. Hay otros en cambio que, aunque las combaten, no renunciarían a ellas, prefiriéndolas a las ideas claras que no clarifican nada.

EL HOMBRE SIN DESTINO

No confiéis en el hombre que no es o no puede devenir un «caso»; desconfiad de él a cada paso, a cada gesto; no veréis tragedia en su movilidad, ni tormentos en sus dudas; amad en él la falta de fatalidad para encontrar en esta disposición menor la satisfacción del propio equilibrio y de la propia comodidad. La gente teme instintivamente a aquellos que son o devienen «casos». Y su simpatía por aquellos que jamás llegarán a serlo ¿no es la manifestación de ese temor? Su admiración por aquéllos a quienes han temido no se despierta sino tras su desaparición, porque la distancia en el tiempo hace la fatalidad menos amenazante, menos misteriosa y menos torturante. Pero para aquellos que han sentido directa e inmediatamente la fatalidad de la existencia de un «caso», su desaparición no hace sino amplificar las grandes sombras que acompañaban ese destino y exagerar hasta el absurdo el fondo de misterio que yacía en el centro de ese ser, intensificando el carácter irreparable e irremediable de la muerte el sentimiento de irresistible atracción.

Sólo la existencia que puede devenir un caso tiene un carácter de infinita seriedad. El resto no es más que juego, distracción y superficialidad, atenuación e incapacidad. La mayoría de los hombres no tienen *destino,* es decir, sobre ellos no planea una gran fatalidad; en ellos no se ahondan obsesiones terribles e inexorables; ninguna gran pasión los consume, ningún vicio oculto los roe. En este mundo todo se reduce a tener destino, y tener destino significa vivir en el tiempo con el sentimiento de lo irreparable. Entonces sabes que la temporalidad no hará sino actualizar progresivamente los puntos negros de tu existencia, explicar ciertas tesis, ciertas premisas de las que eres irresponsable, y mostrarte, a cada momento, que para ti no existe olvido ni salvación objetiva. *Tener destino significa tener miedo del tiempo.* Esto es tanto más curioso cuanto que, de entre todos los tipos y categorías de hombres, el hombre dominado por una fatalidad interior es el que menos conoce la *sorpresa* en el tiempo. Los

otros, la mayoría, cuya existencia no es un signo de interrogación por este mundo, viven por el contrario una continua sorpresa; pues no teniendo un eje interno ni un núcleo personal, las revelaciones sobre el mundo son más bien el fruto de la diversidad de la naturaleza exterior que el de una dialéctica interna. El miedo al tiempo surge allí donde el hombre siente que la sucesión de los momentos no hace sino intensificar en la conciencia el sentimiento de una fatalidad inexorable, por lo que toda sorpresa comporta un hecho doloroso.

No se puede devenir un caso ni representar verdaderamente un

destino sin tener ciertos puntos negros, negros hasta el resplandor, de una oscuridad ardiente, profunda hasta la alucinación y vertiginosamente infinita. Y estos puntos han de ser persistentes, han de ser las premisas del ser. Se explica así por qué en algunos ciertos temores llegan a ser exasperantes, por qué ciertos hombres no logran resolver sus problemas centrales, por qué mueren con cada obsesión. No somos un caso sino en la medida en que no podemos liquidar las premisas de nuestro ser. Se explotan entonces las obsesiones para no reventar a causa de ellas. A aquellos que se renuevan constantemente, que varían a cada instante los temas del pensamiento y las formas de la sensibilidad, porque no tienen temas ni formas centrales, a aquellos que cultivan lo pintoresco y lo estético de la vida interior, les irrita esta profundidad que ellos llaman banalidad, cuando, en realidad, no hay vulgaridad más periférica ni mediocridad más reprobable que su diversidad.

La excesiva movilidad del hombre sin destino se manifiesta especialmente en su manera de pensar gracias a otros en relación al pensamiento ajeno.

Ataca lo que otro ha sostenido, no porque no le convenga, sino porque la presencia de tales pensamientos en otro lo irrita. Así sus pensamientos pierden toda consistencia y significación. No tienen el privilegio de esa inmanencia del destino en la interioridad del ser, pues éste carece del núcleo sustancial cuya expresión es el destino. La sensibilidad hacia el destino lo descubre enraizado en la zona anónima y originaria de la existencia, de la que el ser se desprende mediante la individuación. El destino no representa sino los elementos específicos, fatales e inmanentes que caracterizan esta evolución individual, señalándola cual una excelencia en el seno de las tantas evoluciones individuales. En la acepción vulgar y elemental del destino todos los hombres tienen uno, puesto que todos recorren las modalidades y formas habituales de la existencia. Sin embargo, este

recorrido no significa nada más allá de una consumación bruta, material; ésta no compromete, pues no arranca al hombre del anonimato general, de la fatalidad universal. En la acepción justa, en cambio, el destino expresa una fatalidad propia, individual y reveladora, que se injerta en una fatalidad universal y se aísla en su seno. *Representas un destino no tanto en la medida en que participas de la esencia universal como en la medida en que tiendes a realizar una esencia propia.* No devienes un «caso» sino en la medida en que te elevas a una esencia propia. Así, lejos de destruirse, las raíces metafísicas del destino continúan alimentando una forma de vida que adapta su savia a las propias condiciones. La inmanencia, la esencialidad y la

irreversibilidad son notas esenciales del destino. En el destino, una forma de vida se diluye en el tiempo, una forma individual de ser individual retorna a la identidad universal. En este retorno el ser sufre una angustia metafísica extraordinaria, pues ve su incapacidad de resistir cual una esencia propia y de salvarse mediante una autonomía de esencia universal.

Toda la tragedia de la individuación consiste en la incapacidad de la vida de triunfar sobre la muerte cuando esta vida se presenta en formas individuales, cuando el ser quiere constituir una esencia propia. No se puede vivir sino muriendo. *La muerte comienza a la vez que la vida.* La irreversibilidad del destino no es sino una expresión de nuestra muerte diaria. Quien no tenga suficiente destino jamás comprenderá esto, y el que lo tenga lamentará haber comprendido algo alguna vez en este mundo.

La verdadera hombría no comienza sino allí donde, por una extraña fatalidad, llegas a entender estas cosas. Nada más indignante que ver el sentimiento y la visión interna del destino derivar en una resignación inerte, en una pasividad vacía o en una indiferencia fría. Sólo viven verdaderamente aquellos que tienen destino. Los únicos para quienes la vida es una lucha y una resistencia; los únicos con derecho a hablar de heroísmo y de hombría. La verdadera hombría comienza cuando te convences de que todo es inútil y aun así no te niegas a considerar la vida una serie de ocasiones perdidas. Por eso cabe preguntar a todos esos que llaman a la hombría: ¿cuánta muerte habéis dejado detrás de vosotros para tener derecho a hablar de vida? Hasta ahora no se han escrito sino invitaciones a la feminidad, esto es, a la rebelión caprichosa e inconsistente, a las facilidades y a un supuesto donquijotismo. *Nuestra hombría debe empezar sólo allí donde hemos perdido todo, allí donde la vida ha dejado de ser una evidencia para nosotros.* De otro modo, todo resulta ridículo, insulso e insignificante. Conozco a alguien que, hablando de hombría, hacía apología de la inconsistencia y resolvía los problemas últimos con tal facilidad que te preguntabas cómo podía poner tanta gracia en cosas para las que otros lamentan no tener lágrimas suficientes. Y entonces leo esta afirmación, tan inadmisible cuanto indignante: «Es más confortable la oscuridad y la negación», en relación a la luz, la creación, etc.…

Seguramente será más confortable si esa oscuridad es pasividad, indolencia imbécil o negación criminal. Pero cuando la oscuridad es una realidad que crece de ti al mismo tiempo que la luz en la más tensa dialéctica, cuando arden consumiéndote todas las inmensidades

nocturnas que en ti evolucionan cual gangrenas criminales, cuando niegas todo porque nada resiste al amor, cuando quieres salvarte por la luz para no morir sólo por la oscuridad, sino también por la luz, por una muerte integral, cuando te sientes abandonado y, en ese abandono, responsable de la existencia de este mundo, cuando todo amor te parece demasiado poco ante tu ideal de englutir la existencia entera en tu drama, que se te antoja el único drama válido, serio y definitivo, entonces este estado de confusión metafísica, de apocalipsis total y de vértigo cósmico ¿puede llamarse confortable? Lo digo de una vez por todas: en nuestra desesperación hay más esperanza que en el equilibrio mediocre de los hombres sin destino, y en nuestra muerte más vida que en la armonía cómoda de los hombres normales. Que nuestro único orgullo sea el orgullo de tener destino, y nuestro goce el de morir a causa de la vida, de nuestra vida ensangrentada, víctimas de una tensión criminal y paroxística.

Nuestro pesimismo es un pesimismo masculino, pues somos pesimistas porque no tenemos necesidad de consolación. De verdad, hermanos,

¡nuestra felicidad comenzará cuando nos hayamos convencido del sinsentido de este mundo!

CULTURA Y VIDA

Hay una categoría de hombres que no tienen el coraje de vivir, que no osan confesar sus sufrimientos ni combatir sus deficiencias con ímprobo dramatismo y que por un *pudor metafísico* evitan los grandes problemas y rehúyen las últimas consecuencias. Contra este pudor metafísico, enraizado en una oscura deficiencia vital y en un inconfesado sentimiento de inferioridad, debemos intensificar nuestro odio, estallar despiadadamente contra él con implacable violencia. Debemos tener el coraje de las últimas consecuencias, aun cuando este coraje nos llevara más allá de la cultura.

¿Por qué no habría de alegrarnos que nuestro ímpetu superase la cultura, abriéndonos zonas de existencia originarias, primordiales, intrínsecas, no derivadas? Si por cultura entendemos un estilo, una forma, un equilibrio armonioso y un sistema de valores cristalizado y consistente, ¿qué podemos esperar de la cultura? Nuestro destino implica el fenómeno de la cultura sólo como una etapa. Sólo aquellos que comportan una fatalidad cultural y llevan esa fatalidad más allá de la cultura tienen destino. Quien ha sentido lo que significan la barbarie y el apocalipsis comprende de inmediato lo que significa trascender la cultura y el aburrimiento que ésta inspira.

Lo indignante en los así llamados hombres de cultura que condenan la filosofía de la vida es que rehúyen los datos biológicos primarios, las fatalidades de la vida, el núcleo metafísico de la vida, en relación al cual todos los valores del espíritu y de la cultura son sólo elementos derivados y de una historicidad desconcertante. ¿Por qué se niegan a entender el carácter «simbólico» de la cultura, el complejo de símbolos como un fenómeno que nos cierra el acceso ontológico del ser? Todos estos hombres de cultura no ven más allá de los símbolos, los aceptan como tales, autónomos y consistentes, encerrándolos en estructuras fijas e impermeables de escandalosa rigidez. Y así se mueven en la cultura como en un mundo de formas, de formas frías, estériles, imposibles de reanimar.

Todo gesto exagerado les parece un atentado contra la cultura; todo intento

de comprensión intuitiva de lo irracional, una desviación reprobable fuera del seno de la cultura. Enquistados en la cultura, se niegan a comprender la vida, temen los datos originarios de la vida y llaman banalidad a la tristeza de haber constatado las insuficiencias orgánicas de esta vida. Plantearse el problema del sentido de este mundo o considerar la condición trágica del hombre en la existencia les parece una indiscreción inadmisible, una osadía estéril e inútil. Para ellos la cultura constituye una defensa, un límite para los problemas, un arte de la discreción, una estilización y formalización de la vida de las que es absurdo salir. Sin embargo, debe enorgullecernos esta absurdidad, la pasión infinita del exceso, el demonismo y la locura metafísica. *Pudor metafísico* y *locura metafísica,* he aquí un dualismo cuyo primer término puede conducirte a la mediocridad y el segundo al suicidio.

Apasionarte por la filosofía de la vida significa tener en todo momento la conciencia del principio y del fin, ser bárbaro y apocalíptico. La cómoda posición en el simbolismo de la cultura, la satisfacción ante los valores dados, la eliminación del misterio de los problemas, la complacencia en la finitud y la aceptación de la forma como un absoluto no pueden conducir sino a una existencia confortable, insignificante, equilibrada y estéril. Se dice: ¿qué sentido tiene plantear estos problemas cuando éstos no conducen sino a la biología? Pero ¿será la biología para nosotros acaso un callejón sin salida? ¿Dónde están las transfiguraciones, el sentimiento musical de la existencia y las voluptuosidades de los estados etéreos, unidos a los estados de tristeza y dramatismo? Nuestra biología es una biología transfigurada, entenebrecida y profundizada por las noches, por los misterios, por los tormentos, e iluminada por los éxtasis, por las beatitudes y los sueños.

Nuestro destino brota de esta confusión primordial, de este caos inicial.

Desprecio el escepticismo fácil de los hombres que consideran el problema de la muerte, el de la nada, etc., como irrelevantes e infecundos para una actitud vital. Si ser «culto» significa dejar de lado estas cuestiones, entonces, ¡al diablo con la cultura y con todos los que se enervan en ella!

EL PROBLEMA DE CADA INSTANTE

¿Hay algún modo de hacer de la vida algo más que una serie de ocasiones perdidas? He aquí el problema que planteo, aunque lo que digo es antes la expresión de un presentimiento que una explicación. Para vivir integralmente este fenómeno, en el que la vida es salvada y actualizada totalmente en cada momento, es necesario un proceso de íntima elaboración del que sólo ciertos hombres son capaces.

Lo importante es hacerte presente a ti mismo. Sólo así podrás no estar al margen de la vida. Hacer que todo palpite en ti a cada instante, que se concentre en una viva actualidad, en una síntesis orgánica, de nivel elevado e ímpetu incontrolado. Ningún problema, ningún pensamiento, ninguna experiencia, ninguna obsesión tienen valor sino en la medida en que son pensadas y vividas a cada momento. Todos aquellos que hablan de tragedia en los momentos de inseguridad inventan, como inventan los que no viven sin interrupción, como si en cada instante se consumara un destino. La sola garantía de la organicidad de un pensamiento es esta continua presencia que mantiene la vida en una tensión extremadamente fecunda.

Sólo cuando por una preocupación continua llegas a aborrecer la vida y la cultura, a hastiarte, y sientes el deseo de no ser más un hombre, la vida deja de consumirse a un nivel mediocre, deviniendo una realidad de actualidad de vibración y ritmo intensos. No llegas a aborrecer tu condición de hombre sino cuando sientes todos tus gestos, todo lo arbitrario, todas las sorpresas agradables o dolorosas, todo lo que te individualiza en la existencia e intensifica el fenómeno de la individuación, tocando el paroxismo en que alcanzas la sensación orgánica de aislamiento, en todo momento cual expresiones fatales de tu índole humana, una condición y modo de existencia insólitos en el ámbito de la existencia en general. Sentir a cada momento la percepción diferencial del destino humano en el mundo, tener la sensación persistente del carácter particular de tu existencia en cuanto hombre, sabiéndote solo y abandonado, es sentirte incapaz de soportar ya

más tu condición, exasperado por la continua conciencia de la tragedia de ser hombre. Ser o no ser *hombre,* he aquí un problema antiquísimo, planteado en términos modernos.

Saber que las tres cuartas partes de tus acciones se deben a tu condición humana, que si constituyeras cualquier otra forma de existencia no las realizarías, es sublevarte de tal modo contra tu cualidad que querrías ser cualquier cosa, salvo hombre. Querer no ser hombre supone llevar a la actualidad del instante, obsesiva y persistentemente, esta condición particular a la que ya no puedes adaptarte, de la que ya no puedes participar.

Sólo las revelaciones que se verifican y consolidan a cada instante permanecen. La vida sería un sueño o una realidad esencialmente mediocre si no la salvasen esos individuos que, atormentados permanentemente por alguna obsesión, se consumen por un sentimiento y se funden en el entusiasmo o la ruina. Caer dramáticamente desde un nivel superior de la vida es más revelador en cuanto al fenómeno vital que la lenta extinción en un equilibrio banal. No importa en absoluto cuánto vivas, sino sólo cuánto has puesto de ti en cada instante. Que de mí, de todos nosotros, no quedarán ni las cenizas, tanto peor para este mundo. El problema deviene candente sólo desde el momento en que, aun constatando todo esto, vives, y sin tener objeción ninguna contra la renuncia no renuncias, y llevas en ti la suficiente locura para que la absurdidad de vivir no te enloquezca por entero.

Debemos tener el coraje de aceptar la absurdidad de vivir y alegrarnos de la admirable y al mismo tiempo mortificante revelación de la irracionalidad de la vida. Quien no haya tenido la obsesión de la irracionalidad de la vida jamás comprenderá cómo hay hombres que, a cada paso, descubren en ella signos de una irracionalidad que le es inmanente y esencial, que sienten la perversa voluptuosidad de ver en todas las manifestaciones vitales las revelaciones de una productividad oscura que crea formas sin finalidad, por una suerte de impulso sin más razón que su propia tensión. No se trata en absoluto de una reflexión fría y objetiva, de una consideración indiferente y trascendente, sino de una comprensión y participación afectivas que vibran con toda la sensibilidad ante la revelación de lo irracional. A cada momento eres *consciente* de la presencia inmanente de lo *irracional,* realizando una vivencia paradójica no accesible a los esquemas y a las simplificaciones lógicas. Por otra parte, todo estado extremo participa de lo sublime y de lo grotesco, de la caricatura y de la monumentalidad. Así, no son expresables

sino por símbolos que indignan al vulgo, incapaz de comprender qué máximas tensiones hay que haber vivido para hallar símbolos tan extraños.

Alguien escribió una vez, para expresar la sensación de supremo abandono:

«Me siento una bestia apocalíptica». Qué imagen sería más adecuada para expresar la sensación de abandono absoluto que la de una bestia del fin del mundo vagando en espacios de turbulenta luz crepuscular, tambaleándose y consumiéndose convulsiva sin más esperanza que la esperanza del fin, con alucinaciones de espanto y temores de espectros fantasmales, con esa crispación en el rostro que a veces producen las noches de insomnio, víctima de esa complejidad grotesca que sólo un éxtasis apocalíptico podría procurarte, un éxtasis de los últimos instantes del mundo. Los símbolos grotescos, criminales, sublimes y puros objetivan en su confusión extraña toda la inseguridad de los estados supremos, de los estados de alucinación metafísica. Estos estados son los únicos que no pueden devenir un problema constante, ya que nadie dispone de tanta resistencia nerviosa ni de tanta capacidad orgánica para soportarlos en todo momento. Éstos aparecen distanciados en el tiempo, cual si fuesen volcanes de nuestro ser.

Todos los demás estados no alcanzan una significación profunda sino cuando se mantienen en una continua actualidad del ser. Único modo de verificar su pertenencia viva, fecunda y productiva. Cuando se me objetara la ilusión de vivir totalmente en el instante, por su insuficiencia en la serie de la temporalidad, por la anulación de los momentos, la respuesta no podría ser otra que una indicación a la supratemporalidad que se alcanza viviendo el instante hasta el paroxismo. Vivir el momento con exasperante tensión, en la locura de la realización, desbordado por la intensidad de un contenido, perfectamente asimilado en el estado respectivo, es elevarte a una esfera en la que la transitoriedad y la sucesión ya nada significan, tornándose irrelevantes. El hecho de que yo devenga *objetivamente* víctima de otros estados, que confieren un sentido cualquiera a los momentos respectivos, no compromete en nada el sentimiento de culminación y absoluto que surge en la experiencia tensionada y exasperada del instante.

Sólo importan la conciencia subjetiva, el sentimiento de presencia total y la sensación de psíquica invasión, cuya dilatación interior confiere la grata ilusión de la eternidad, aun estando en esos momentos invadido por los estados negativos. Cuando se pone una pasión ilimitada, sintiendo en cada momento la desesperación, es

imposible no alcanzar un presentimiento de

eternidad. Sólo la muerte nos da la verdadera eternidad. Mas ¿por qué habríamos de renunciar por esto a las ilusiones de eternidad que la vida nos ofrece?

EL GOCE DE NUESTRAS PROPIAS ALTURAS

Quiero hablar de la tan rara felicidad de la gente triste. Merece la pena haber sufrido en este mundo todas las maldiciones de la tristeza, de la enfermedad y de las pasiones contrariadas para alcanzar esos instantes de infinita alegría, los relampagueos extáticos y las visiones luminosas que afloran cual reacciones o compensaciones tras un periodo de largos tormentos y prolongadas tristezas. Nunca comprendí por qué la gente feliz no brama, por qué no grita por la calle. A menos que se trate de una felicidad mediocre, impura, limitada, desposeída por tanto de toda expansión ferviente, de esa dilatación ilimitada. ¿Cómo es posible que los mismos órganos y nervios que en las tristezas profundas nos envenenan nos lancen al éxtasis y al goce infinito? ¿Cómo es posible que la misma vida que te ha apresado dolorosamente en su demoníaca dialéctica te ofrezca estados de tan notable pureza y embriagante altura? La revelación de la irracionalidad de la vida ha de ser, en verdad, nuestra mayor alegría filosófica. Que nuestra alegría no sea un himno a la vida, sino a las cumbres a las que nos hemos elevado.

Sentir cómo todos tus órganos se agitan con incontrolado frenesí, cómo tiembla todo en un canto nervioso y carnal, sentir en éxtasis todas las partes de tu ser cual presa de una ebriedad sensorial, he aquí la embriaguez e infinita alegría que en evolución luminosa te eleva a tus propias alturas.

¡Qué importa la nada en el instante del goce supremo, qué importa la muerte y la vulgaridad de la existencia cuando todo se purifica en las cumbres de este sueño jubiloso! Si por un milagro este momento pudiera perpetuarse, si pudiera vivirse una existencia entera en la fascinación de tal éxtasis radiante, ¿qué quedaría ya de nuestro ser sino la vibración de un canto y los reclamos de unos rayos luminosos? Mas me remuerde la melancolía al pensar que el hombre no tiene *memoria* de la alegría, sino sólo de la tristeza. Mediante la flagelación, mediante la irritación de los nervios y la excitación de los órganos deberíamos provocarnos

artificialmente estos goces, estimular nuestra energía por una exaltación ilimitada, crearnos visiones y embriagarnos en el éxtasis.

No se puede vivir prolongada e interminablemente en la tristeza y la desesperación.

Necesitamos la compensación de los raros pero intensos momentos de alegría para no morir de imbecilidad. No hablo aquí de la alegría simple, cómoda, de la alegría compasiva, sino de la alegría extática, del cautiverio en la visión de una luz pura que te engulle en la mágica irrealidad de una radiante ondulación. Sólo podemos salvarnos de la negación, de la obsesión de las negaciones absolutas, mediante un éxtasis que, distanciado en el tiempo y realizándose con grandes intermitencias, gana, en cambio, en intensidad. El negativismo no puntuado por estados extáticos sólo puede conducir a la imbecilidad o, en el mejor de los casos, a la imbecilidad superior, como es el cinismo. Nadie alcanza la alegría extática si previamente no lo ha negado todo. Pues en el éxtasis los objetos y las formas individuales desaparecen, al igual que toda concepción o visión positiva, con referencias e implicaciones prácticas inmediatas. El éxtasis es un modo de beatitud de la nada, una trascendencia de la sensación de ansiedad y de amarga negatividad que se tiene en las primeras fases de desprendimiento de la existencia. Considerar y vivir la negación como una finalidad en sí es un acto criminal. Las negaciones no significan absolutamente nada si no son seguidas de grandes alegrías. Y me pregunto si las grandes alegrías, aquellas que te envuelven e invaden hasta hacerte sufrir, no vienen tras las liquidaciones completas, tras haber eliminado todas las formas, todos los moldes, todos los odios y todos los amores.

Hay que haber negado todo para que el vacío pueda convertirse en plenitud. Los místicos han descrito muy bien, con su ardorosa pasión, el proceso por el que el vacío interior se convierte en plenitud. El paso de la

«noche oscura» en la visión interior, en el que estás dominado por luces interiores, expresa esta íntima conversión que se realiza sobre toda una escala de la transfiguración. La sensación inicial de abandono y desamparo es superada, y la confusión de los sentidos, de la que hablan los místicos españoles, se ilumina en el éxtasis supremo.

Si existe un límite o una modalidad última del conocimiento, ésta no ha de ser sino la visión suprema de una luz pura, la del éxtasis luminoso, que elimina todo lo que cae en la individualización. Cuanto más evolucionas en el proceso del conocimiento, cuanto más deseas alcanzar el dato originario

y la forma última de la existencia, tanto más te acercas a una pureza que no puede descubrirse sino en el éxtasis. Entonces desaparece lo

que llamamos *existencia,* esto es, el dato sensible y todo lo individuado, quedando una zona asimilable tanto a la esencia como a la nada. Un conocimiento que no se detiene en su marcha, que se orienta a las formas últimas y extrae las últimas consecuencias, ha de alcanzar inevitablemente el éxtasis si no duda de sí mismo para quedarse en el escepticismo.

En los estados negativos (como son el aburrimiento, la melancolía, la tristeza, la desesperación y el terror), el conocimiento es un veneno, añadido al veneno general que infecta todo el ser. Conocer en tales estados significa interiorizar aún más la tragedia, integrarla aún más en la estructura de nuestra vida espiritual y orgánica. Se suma a esto además la actividad de proyección del conocimiento que consiste en la universalización de un hecho individual, de modo que la tristeza individual aumenta, elevándose a una tristeza cósmica, y la soledad del hombre se profundiza, sentida e interpretada como una soledad del mundo.

El éxtasis luminoso, por el contrario, está asociado a una infinita alegría, que mucho se asemeja a la exaltación musical. El sentimiento de un crecimiento interior te da la sensación de proyectarte a alturas insospechadas. Y la alegría que te embarga es el orgullo de la soledad en la luz, la alegría de vivir aislado en un mundo radiante, embriagado de fulgores, atormentado por visiones y arrobado por sueños. No es ya una soledad en la existencia, sino una soledad que la trasciende en las alturas, donde cada alegría es tan grande que si durase lo que dura un dolor, quién sabe si no compensaría todos los sufrimientos del mundo. Mas como esto no sucede, subsisten las revelaciones de la alegría cual una dolorosa existencia, cual un deseo irrealizable.

Me duele la excesiva discreción de los hombres cuando se alegran. ¿Por qué en este himno de todos los órganos, que hace de la alegría un éxtasis, no gritan, no explotan, no ululan ni revientan? Me indigna pensar que no ha muerto aún nadie a causa de la alegría. Hay que haber sufrido mucho para poder morir a causa de ella.

EL SUFRIMIENTO COMO DESTINO

Desde el momento en que no podemos ser felices, ¿por qué no intentamos que nuestra infelicidad sea creativa, dinámica y productiva? ¿No es nuestro deber avivar nuestro fuego interior y consumirnos en las alturas en las que nuestra tristeza deviene una explosión? Los actos de nuestra vida no serán fecundos si no vivimos ilimitadamente. Que nuestra ansia de consumir en llamas la propia

vida no tenga límites, como tampoco el temblor que sacude nuestro ser. Es nuestro deber elevarnos y descender al infinito por la escala de nuestras formas de vida, cuya naturaleza ha de importarnos menos de lo que han de hechizarnos la profundidad e infinitud que podemos alcanzar.

Existe, más allá de la esfera habitual de las experiencias vitales, un dominio en el que todo transcurre como en una sucesión de transfiguraciones. El sufrimiento se convierte en alegría, la alegría en sufrimiento; los entusiasmos en desencantos y los desencantos en entusiasmos; las tristezas en resplandores y los resplandores en tristezas. La consecuencia de los estados anímicos desaparece en esta sucesión de transfiguraciones, diluyéndose en éxtasis continuos. Cuando vives todo con profundidad alucinante, bajo el signo de lo ilimitado, descubres un ámbito sólo accesible mediante el éxtasis de tus propias vivencias. En esa región, las negatividades dejan de ser estériles y los demonios destructivos; y todo, cual en una sinfonía de llamas íntimas, se desarrolla y consume en un himno de vida y de muerte.

Pero para alcanzar esa región de sucesivas transfiguraciones ¡mucho has de haber sufrido! Para que los actos de tu vida cobren profundidad ¡mucho has de haber padecido! Los actos de nuestra vida son banales e insignificantes cuando se consuman en las condiciones naturales de la vida.

El hecho de vivir como tal no tiene ninguna significación. Vivir pura y simplemente es no conceder profundidad ninguna a los actos de la vida.

Sólo cuando vives cual si la vida fuera un bien que puedes sacrificar en cualquier momento, sólo entonces deja ésta de ser una banalidad, una

evidencia. Es estúpido afirmar que la vida nos es dada para vivirla. La vida nos es dada para sacrificarla, esto es, para que saquemos de ella más de lo permitido en sus condiciones naturales. No hay más ética que la ética del sacrificio.

Contemplar la muerte en sí, desprendida de la vida, es malograr la vida y la muerte. El sentimiento íntimo de la muerte sólo es fecundo cuando mediante él podemos dar profundidad a los actos de la vida. En esta relación la vida pierde su pureza y su encanto, mas gana infinitamente en hondura. El éxtasis puro de la muerte lleva fatalmente a la paralización del ser entero. Sólo cuando de la obsesión

de la muerte podemos sacar chispas, sólo entonces podemos transfigurar también la vida.

Debemos poner la vida en los más grandes trances. Que ningún riesgo o peligro nos sea ajeno. Sólo las vírgenes rehúsan a pensar en los problemas últimos, esto es, en las últimas pérdidas. Pero para nosotros la vida ha de ser una serie de virginidades perdidas.

¿Y aún nos extraña que en ciertos hombres surja, cual una obsesión vital, la voluptuosidad del sufrimiento? ¿No es ahí de donde nace la tendencia a profundizar la vida mediante todo lo que la ataca y compromete?

¿No nace del deseo de incendiar la vida hasta sus raíces para que la existencia entera se construya sobre llamas? Una evolución allamarada es esta voluptuosidad del sufrimiento en la que se mezclan extrañamente lo sublime y lo fantasmal, lo solemne y lo irreal.

Sacar de la vida más de lo que ésta puede dar es la imposibilidad que realiza esta pasión en la que el estremecimiento acompaña a los sufrimientos. Poco importa si éstos son causados por los hombres, por la enfermedad o por alguna pérdida irreparable; lo importante es que podamos fecundarlos interiormente para que la vida asuma otras lumbres, otra profundidad. Si no logramos sembrar de estrellas nuestras tinieblas, ¿cómo vamos a esperar la aurora de nuestro ser?

Sólo en esta aurora podemos probar cuán cerca estamos del sacrificio y cuán fuertes somos en nuestra infelicidad.

Después de habernos embriagado con todas nuestras oscuridades, de haber querido agotar en sensaciones el sufrimiento y la muerte y meditado las vanidades hasta el absurdo; si hemos puesto tanta intensidad e ilimitación para no devenir ceniza, ¿qué nos queda sino la transfiguración para envolvernos con una aureola total y definitiva?

Inscribamos en nuestro castillo interior las palabras de santa Teresa:

«Sufrir o morir», no para recordar lo que queremos hacer, sino para saber lo que somos. O tenemos un destino, o bien no lo tenemos. ¡Pues no somos hombres para morir a la sombra de un árbol en una tarde de verano! Que temblores infinitos surquen nuestro ser y nuestra alma sea crisol inmenso; ardientes nuestros ímpetus y vibrantes nuestros éxtasis; que todo hierva dentro de nosotros y explotemos desbordándonos como un volcán. Que el fuego sea nuestro símbolo y, en raptos místicos, suframos por un exceso de inefabilidad. Que las brasas de nuestros tantos sufrimientos despidan su calor envolvente y,

atormentados por tanta vida, temamos menos la renunciación. ¿No ha llegado la hora de entender, con un juicio definitivo, que la vida sólo en otras formas que las suyas podría ya consolarnos de la tristeza de ser? *¿No es el momento acaso en que el coraje de vivir representa otra cosa que la negación de la muerte?* ¿No hemos de abrazar la muerte para que la lucha contra sus tinieblas haga más fulgentes las luces de la vida? ¿No debemos verificar diariamente las resistencias de nuestra vida luchando encarnizadamente contra las fuerzas de la muerte? ¿No debemos *salvar* nuestra vida a cada instante? Pues sólo salvándola nuestro sacrificio significará la primera y la última libertad.

Berlín, marzo 1934

RUMANÍA ANTE EL EXTRANJERO

En Berlín y en Múnich he tenido ocasión de conocer a muchos extranjeros que me han interesado menos por su mentalidad que por sus opiniones e informaciones sobre Rumanía. Todo lo que he escuchado es profundamente deprimente y entristecedor. Y no escribiría este reportaje si no estuviese convencido de que todo no está perdido, de que la vitalidad de Rumanía tendrá que encontrar alguna vez expresión, de que nos hemos humillado demasiado en nuestro pasado y en nuestro presente para que explotando no vivamos una verdadera metamorfosis. He sido siempre pesimista cuando he hablado de Rumanía; pero creo que la vida es lo bastante irracional como para vencer la fatalidad de la historia y de nuestro destino. Si estuviera convencido de que la posibilidad de una *transfiguración* de Rumanía es ilusoria, el problema de Rumanía ya no existiría para mí. Toda la misión política y espiritual de la juventud rumana ha de reducirse a la tensa voluntad de una transfiguración, a la vivencia exasperante y dramática de una metamorfosis de todo nuestro estilo de vida. Si la sabiduría secular, que dice que la historia no procede por saltos, tuviese razón, tendríamos entonces que suicidarnos todos en el acto. Nuestro instinto, nuestra pasión y nuestro impulso profético de todos pueden aprender algo; salvo de los sabios. Sólo un salto, un salto definitivo y esencial, puede otorgar un sentido a nuestra existencia.

No ha existido nunca en nuestro país una voluntad total de transformación.

El descontento ante nuestro destino y ante nuestra condición no ha ido más allá de la forma aproximativa de una actitud escéptica. El escepticismo es el primer escalón en la escala de un proceso de transformación, el primer elemento que nos da conciencia de nuestro

destino. Mediante él podemos situarnos fuera de nosotros mismos para medir nuestras fuerzas y determinar nuestra posición histórica. Nuestra superficialidad se debe a no haber sabido superar esta primera forma, a habernos limitado a la función de cómodos espectadores de nuestra inercia, a haber saboreado

irónicamente nuestra agonía nacional. El rumano se mofa de su propia condición y se prodiga en una autoironía fácil y estéril. Siempre me ha indignado la ausencia de dramatismo en la manera de vivir nuestro destino, me ha dolido esta indiferencia de espectadores, este perspectivismo exterior.

Si todos hubiéramos sufrido intensamente ante nuestro desastre, si hubiéramos desesperado orgánicamente por nuestra insignificancia en el mundo, quién sabe si, por esas grandes conversiones morales que ocurren sólo en las cumbres, no habríamos hoy cruzado el umbral de la historia. Los rumanos no han devenido hasta ahora positivos ni creadores porque en el proceso de autosuperación y de autonegación no han subido más que un único escalón. Habrá que intensificar demencialmente nuestro ardor para que nuestra vida devenga fuego, nuestro ímpetu vibración infinita y todas nuestras ruinas no más que simples recuerdos. Deberíamos pensar todos solemnemente en esto: Rumanía es un país sin profecía, es decir, un país en el que nadie ha vivido realidades futuras como presencias efectivas, como actualidades vivas e inmediatas, en el que nadie ha vibrado por la obsesión de una misión nacional. Y en este pensamiento solemne deberíamos jurar ser diferentes, abrasarnos en un fanatismo ciego, exaltarnos con otra visión y que la *idea* de otra Rumanía sea en nosotros nuestro solo pensamiento.

Resignarnos a la línea de nuestra historia es aniquilarnos en una forma atenuada de suicidio. No me refiero sólo al cambio de unas estructuras políticas, sino a la transformación de las bases de nuestra vida. Tendremos que renunciar a las lucideces que nos revelan tantas imposibilidades para que, ciegos, conquistemos la luz de la que nos han distanciado precisamente nuestras lucideces.

La nada de nuestra historia no justifica nada. Para Rumanía la única realidad es el futuro. ¿Nuestro pasado? Una falta de libertad, una falta de orgullo, una ausencia de misión. Es un verdadero sinsentido apelar a una historia sin sucesos. Recientemente ahora empezamos a vivir. Se explica así que los extranjeros no conozcan casi nada de nuestra así llamada vida. No es menos cierto que su ignorancia es excesiva, y a tal punto que indigna. Su desprecio por nosotros es tan exagerado que uno llega a aborrecer la vida en el extranjero. ¡Cuántos he encontrado

que no sabían siquiera que existe un pueblo rumano! Si hiciera una lista de todas las preguntas que me han formulado en cuanto a Rumanía, sea por desprecio, sea por vergüenza, nadie cruzaría ya la frontera. He visto a rumanos reírse ante semejantes

preguntas. Entristecedoras a más no poder. Todo lo miserables que podamos ser, en ningún caso vivimos a un nivel tan inferior como se cree en el extranjero.

Múnich, abril 1934

ELOGIO DE LA PROFECÍA

Hemos de asumir en nuestra sangre que nuestro tiempo es un tiempo de grandes misiones, que debemos vivir con frenesí y realizarnos en la profecía. En todos los planos de la vida nuestro ardor ha de abrazar los contenidos de la existencia con una participación originaria, viviendo todo hasta el éxtasis. Volquemos nuestro infinito interior en todo lo que la vida tiene de exterior y que la vida social devenga para nosotros el campo de verificación de nuestra inflamable sensibilidad. Esparzamos nuestras energías más allá de la cultura y que su intensidad crezca cual en una vorágine. Vivamos todo con tal pasión que nuestro destino, cual rayo, hienda las tinieblas del mundo y las nuestras. Tengamos por meta ser otra cosa y aceptemos la vida sólo por las grandes negaciones y las grandes afirmaciones. Hasta que no arda en nosotros la conciencia de nuestra misión no mereceremos la vida ni la muerte. No entiendo cómo puede haber gente indiferente en este mundo, almas que no se atormentan, corazones que no arden, sensibilidades que no vibran, ojos sin lágrimas. Deberían prohibirse los espectadores y todos los que hacen de la distancia una virtud. Sólo el alma atormentada, que no ha olvidado nunca que vive, debe despertar nuestro entusiasmo. Declaremos falsas todas las verdades indoloras, nulos todos los principios que no nos queman. Las visiones han de devenir nuestras verdades, y los principios profecías. Que nuestras palabras sean llamas, y relámpagos nuestros argumentos. ¿Tenemos tiempo acaso para pruebas, argumentos y convicciones?

Amamos nuestra profecía, porque engulle el tiempo.

Ser consciente del tiempo y superarlo en un salto: he aquí nuestra profecía; y el futuro, vivido como actualidad, su contenido. Presencias y realidades vivas devienen en ella nuestros deseos, y las visiones fulguran en la exuberante actualidad. ¿No intenta la profecía suprimir lo inevitable de las distancias temporales, no intentamos en ella vivir todo de forma absoluta? Todos aquellos que no conocen las

devorantes llamas del espíritu

profético asumen la sucesión de los instantes en su relatividad, son escépticos y todo lo aceptan. Sólo en la profecía, saltando por encima del tiempo, vivimos el instante en su dirección absoluta, en lo que debería ser y hacia lo que debería apuntar. La profecía nos hace accesibles las últimas finalidades en la vivencia exasperada del momento. Debemos amar todo lo que es profético por la pasión del absoluto que hay en toda profecía, por la presencia de los grandes finales en los grandes comienzos. ¿No han crecido nuestros ardores proféticos por los presentimientos del fin en todo lo que hemos vivido? Engullamos el tiempo con un impulso bestial, para que cada instante de nuestra vida sea un comienzo, una cumbre y un crepúsculo. Que las visiones nos invadan con fulgores y en su paroxismo luminoso nos deslumbren cual en un arrebato místico cuya indeterminación fuese el fruto de nuestra sed de absoluto. Sin ese deseo ilimitado de absoluto, de realización integral, de infinita posesión, el tiempo nos tragará irremediablemente y nuestra vida se habrá perdido en los instantes, numerosos como las cobardías que disminuyeron nuestro ser. Habéis conocido demasiado pocas derrotas si no tenéis sed de grandes transformaciones, si no deseáis una vida absoluta ni os debatís hasta reventar. ¡Todos habéis sufrido demasiado poco si sólo escépticos habéis llegado a ser!

La historia y la vida os han pisoteado y, en vuestro desastre, no habéis tenido el coraje de aullar, de odiar, enloquecidos por la obsesión de otra vida, hechizados por otras esperanzas y roídos por otras desesperaciones.

Con un látigo inmenso habría que azotar a todos los que esperan, a aquellos que no se consumen dramáticamente, torturados y atormentados, en el demonismo del tiempo, a todos aquellos que esperan que el tiempo barra sus migajas de existencia. Y casi todos los hombres son migajas de existencia que esperan su propia liquidación. El valor del *ethos* profético consiste en la voluntad de liquidarte tú mismo viviendo intensamente, como en un éxtasis. La base de toda profecía es una concepción dramática de la vida en el tiempo. Una terrible lucha contra el tiempo y contra la inercia de la vida temporal. El sentimiento normal y mediocre de la temporalidad no puede conducir sino a la espera de la vida, a la cómoda concepción de complacencia en las sorpresas de los diversos momentos. Los hombres esperan todo del tiempo, esperan que los ideales se cumplan en el futuro, que las esperanzas se realicen y la muerte llegue a su «tiempo». Contra esta

actitud nuestro frenesí profético ha de ser ilimitado. Que la conciencia de nuestra misión se intensifique sumiéndonos infinitamente en el instante, con la furia exaltada de una vida que se quiere plena, a despecho de la nada temporal. Que nuestro mesianismo sea un incendio en el que todos los indiferentes de este mundo se consuman, un incendio del que no haya escapatoria para aquellos que no sufren el deseo de las transfiguraciones últimas. Que el fuego interior sea nuestra obsesión y sobre él nos elevemos como sobre alas. Que las grandes misiones nos prevengan de la gangrena del tiempo, que los instantes devengan eternidades y las eternidades instantes. Que en nuestras visiones alcancemos tales cumbres que su grandeza deje a los otros perplejos y, sacudiéndolos de su gran contemplación, la pasión del absoluto los redima de su indiferencia. Pues la indiferencia es el verdadero crimen contra la vida y contra el sufrimiento.

¡Que nuestro ímpetu profético sea un temblor contagioso como la enfermedad o el fuego, y nos permita asaltar este mundo, guarecido en la quietud y en las sombras, y en una cruzada universal conquistar y liberar las luces ocultas por la oscuridad del mundo y por la nuestra!

Múnich, mayo 1934

MELANCOLÍAS BÁVARAS

I

Tengo diariamente la impresión de que los bávaros deben morir por un exceso de salud. Gordos, satisfechos, la mirada indiferente, dilatados de cerveza y bonhomía, ofrecen la imagen de una felicidad insulsa y vana, de una normalidad y de un equilibrio ruinosos. Te preguntas perplejo ¿qué puede llevar a estos ciudadanos satisfechos a escuchar, si no todos los días, cuando menos una vez por semana, la música de Wagner o de Beethoven?

Sus miradas plácidas y tranquilas ofrecen un contraste ofensivo en comparación al dinamismo alucinante y torrencial de la música germana, cuya profundidad se debe en parte a esa invasión sonora, a esa irrupción irracional de sonoridades ante las que tu propia banalidad interior se desvela como un vacío. La profundidad de la música beethoveniana se manifiesta en la revelación de nuestra nulidad. Quien no se ha sentido nulo, vacío o algo aproximado ante el frenesí beethoveniano, nada ha entendido de esta música, que tendríamos que destruir para tener aún derecho al orgullo, como tendríamos que destruir las novelas de Dostoievski para poder hablar aún de sufrimiento, de infelicidad, de drama.

¡Y luego, las bávaras! Tienen éstas, por lo general, una expresión elemental, sin matices, reservada, a veces libertina; mas por frigidez, no por pasión. Una salud tan indiferenciada que ofende. Proust habla en repetidas ocasiones de los bellos ojos melancólicos de las bávaras. Esto es cierto sólo en contadas excepciones, cuya distinción compensa y rehabilita, de algún modo, la insulsez de las demás.

No sé si sois sensibles al género de belleza en la que la palidez expresa una mezcla de ingenuidad, de trascendencia y de pureza. Hay un encanto verdaderamente etéreo en esa palidez que no es fruto del vicio, sino de un desapego instintivo hacia las cosas que inspira un sentimiento en absoluto moderno. La mirada se adapta perfectamente a lo indefinido de esa palidez.

Habituados a una expresividad directa, accesible e inmediata, la vaguedad

de esa mirada no puede sino atraernos, indiferentemente de la profundidad que pueda expresar. Un solo parpadeo de esos ojos describe una curva inmaterial y despliega una atmósfera de ondulación imprecisa, de mecimiento aéreo, destramando el deseo en

nostalgias y el irresistible instinto en un tremor musical, en una sutil vibración.

Melancólica es esa mirada que en su vaguedad comprende todo y nada, y cuya indefinida expresividad crea en torno suyo una atmósfera de añoranza y de no-modernidad.

Los modernos ya no sabemos mirar: tenemos todos ojos de comerciantes.

Una mirada inteligente, calculada, orientada a objetivos precisos. Cuando sólo son interesantes los ojos que miran hacia *otra cosa.* Puede ser interesante una mirada mística, musical, erótica. En la piedad, en la melancolía, en el éxtasis, no concebimos objetos, no aspiramos a ideas, vivimos disposiciones y mundos.

Alguien hizo una vez esta notable observación: lo que llama el mundo de hoy una mirada perdida y ausente es, en realidad, la mirada auténtica, pues sólo en esos instantes somos nosotros verdaderamente. Los raros ejemplares bávaros de los que hablo se realizan esencialmente en esa vaguedad. Son ojos que no arden ni chispean; pero la melancolía germánica —pensad en el célebre grabado de Durero— está sublimada hasta la trascendencia, tiene un carácter angélico, a diferencia de la melancolía rusa, árabe o argentina, animada por fuegos íntimos, inflamada y exaltada, atormentada por la idea de la transitoriedad e incapaz de purificarse. Cuando digo melancolía germánica no pienso en el pueblo alemán, demasiado positivo para ser melancólico, sino en esos pocos seducidos por el demonio musical y en estas bellezas bávaras. Los alemanes muestran mayor comprensión para los estados que reclaman lo monumental (por ejemplo, lo sublime o lo trágico) que para la melancolía, que exige fineza. Una brutalidad algo refinada está mil veces más cerca de comprender lo sublime o lo trágico que una sensibilidad fina y cultivada. Los franceses no han entendido nunca el romanticismo alemán, con sus dos grandes problemas —la infinitud y la muerte—, pues son insensibles a tales problemas, cuya profundidad y complejidad implica un verdadero sentimiento acultural de la vida.

II

Una de las características del paisaje bávaro, y del alemán en general, consiste en estar cerrado, en realizar una intimidad solemne y a veces —paradójicamente— distante. Un verde pronunciado en campos siempre

bordeados de bosques, antes de poder ofrecerte una sugestión de infinito.

Nos domina una sensación de adversidad y de intensa tristeza que recuerda la atmósfera de esas iglesias católicas en las que el esplendor y el brillo no hacen sino ilustrar solemnemente la nada de nuestra existencia y donde la expresión de piedad en el rostro de tantos santos y ángeles no es sino la nostalgia o el recuerdo de la transitoriedad en el éxtasis de la eternidad.

Un gran crítico de arte, hebreo, se convirtió al catolicismo después de haber conocido el paisaje bávaro. Hay verdaderamente algo católico en ese paisaje. Una discreción calculada que nos obliga a dominar nuestros nervios ante los grandes problemas, y una mediocridad en las visiones que inspira una melancolía difusa, estéril y áptera. Si hay en la piedad una nota de melancolía, he aquí la característica de este paisaje. Ante este tipo de paisaje no sentimos la necesidad de desviarnos o de gritar, ningún deseo de exceso nos atormenta.

Ni los mismos alemanes sienten especial predilección por el paisaje alemán. Y cuando la tienen, piensan en la pintura alemana, cuyo aspecto paisajístico no me despierta ningún entusiasmo. Me asombra que pueda haber gente capaz de extasiarse ante un cuadro de Hans von Marées, de Uhde o de Thoma. La pintura alemana, creada por sus retratistas, se ha profundizado en la diferenciación de las expresiones individuales y en la representación de los momentos dramáticos de la vida. Si Durero, Holbein, Grünewald y Baldung son grandes artistas es por haber sabido presentar el aspecto individual y dramático de la existencia humana, y no por una determinada visión de la naturaleza. La escuela romántica alemana, que en pintura ha puesto un acento particular en el paisaje, es mucho menos esencial en la evolución del arte germano de lo que se cree. Hablando en general, los alemanes no ocupan en la evolución de las artes plásticas un rol preeminente, ya que un pueblo eminentemente musical no puede realizarse en la forma plástica de la expresión. Cuanto más dotados estamos para la

música, tanto menos lo estamos para las artes plásticas. Los alemanes han expresado el sentimiento de la naturaleza mejor en la música que en el arte del paisaje. Para mí la *Pastoral* de Beethoven representa más, en este sentido, que todo el arte paisajístico alemán.

III

No voy a perdonarme nunca que, a orillas del lago Starnberg, cerca de Múnich, donde Luis II de Baviera, el rey más triste e interesante de

todos los que han existido, se suicidara por decepciones, amarguras y tal vez demencia; en un lugar tan triste, donde se ha consumado una verdadera tragedia histórica, haya podido perderme en felicidades simples o exaltarme con melancolías amorosas. Es increíble que en los lugares que deberían obligarnos a la más severa solemnidad, allí donde deberíamos ser esenciales hasta él éxtasis, nos dejemos invadir por deseos inmediatos y arrebatar por el olvido, traicionando las grandes visiones y traicionándonos a nosotros mismos. Si alguien me hubiera profetizado que, en el lugar donde se quitó la vida el más extraño de todos los reyes, una sonrisa de mujer dispondría mi vibración interior hacia placeres vanos, olvidando el drama de ese rey al que tanto amé en mi adolescencia, habría matado a esa persona, como venganza ante la más grave ofensa. He comprendido ahora que sólo renunciando a ser esenciales podemos conquistar la felicidad. La infelicidad es un pecado contra la vida, y la condición de nuestra profundidad.

Disueltos en gratas y dulces melancolías amorosas, cual en un mundo de acariciantes olvidos, los hombres cumplen su deber en lo concerniente a la vida, mas no en cuanto a la *esencia* de sus vidas. No puedes ser feliz sino ignorando tu propio destino. Y no tenemos destino sino en la conciencia de nuestra infelicidad.

Todos tenemos la obligación de ser felices. Pero para algunos la felicidad es sólo un vacío en su infelicidad.

Y éstos no pueden sino despreciar la felicidad y amar la infelicidad para no morir de pena.

Múnich, mayo de 1934

EL CULTO A LA FUERZA

Nada es más entristecedor que ver en Rumanía un ritmo de vida retardado, la ruinosa relajación de su energía vital, la decadencia imbécil de nuestra historia. Habrá demasiada agua en la sangre de este pueblo, serán sus componentes orientales o la indefinición étnica de su constitución, Dios sabe qué excusas o justificaciones recónditas podríamos aún buscar a la maldita inercia de este pueblo hastiado.

Un pueblo no se afirma en la historia si no tiene un sustrato vital presto a explotar en cualquier momento. Una vida que no puede rebasar sus límites normales no tiene valor ninguno. ¿Qué historia es la que se satisface de su existencia en cuanto tal? ¿Qué pueblo es ése cuyos instintos pertenecen sólo a los individuos, pero que no tiene

ninguno para su propio destino?

Deploro en Rumanía la vida que no se afirma, que no quiere o no puede afirmarse. Preferiría mil veces, en lugar del escepticismo y de la vulgaridad de nuestro país, un resto de barbarie que sirva a nuestra cultura como reserva o resorte. En el pudor de nuestra cultura, sin embargo, a la emasculación se la llama fineza, y a la frivolidad, inteligencia.

El hastío, la duda y la decepción son el cáncer de nuestro ser nacional. El rumano ni cree ciegamente en algo, ni niega con fanatismo, duda sistemáticamente de todo, y hace de su elasticidad una virtud. Para el destino de un pueblo, un negativismo feroz es infinitamente más creador que la duda racional o que la cómoda distancia ante las cosas. Sin el nihilismo ruso la revolución no habría sido posible, como no es posible ningún acto heroico sin una gran desesperación. Cuanto más potente es una negación, tanto más es fecunda. Negar con decisión y fanatismo es un acto de vida; una duda ininterrumpida, no mermada por la luz o la oscuridad, es una lenta e imbécil agonía.

No creo que exista en todo el globo un pueblo más escéptico e incrédulo en las cosas esenciales que el rumano. En nuestro país sólo cuentan los hombres «inteligentes». ¿Y qué es un hombre inteligente según la acepción

nacional? El que no cree en sus propias ideas ni toma en serio su actitud vital; una existencia irónica, para la cual la distinción se mide según la distancia que mantengas frente a tus más dolorosas intimidades; la tolerancia y las concesiones llevadas hasta la cobardía.

A esta especie actoral es infinitamente preferible un hombre que no tenga sino una idea y pueda morir por ella.

Lo más grave es que la falta de articulación espiritual parece ser orgánica, ligada a una profunda fatalidad, al núcleo de nuestra existencia nacional.

¿Cómo explicar si no el escepticismo de tantos y tantos intelectuales de nuestro país que no creen en nada, sin haberse atormentado antes con una problemática vital?

Faltos de coraje inquebrantable o de inquietud, se complacen en paradojas fáciles, complicando mediante palabras inútiles y huecas lo que no puede abrirse a su visión. ¿Cómo esperar otra Rumanía de estos diletantes, de estas señoritas del espíritu, de esta gelatina moral, de estas pobres existencias, no animadas por ningún ardor profético,

por ninguna voluntad de transfiguración, por ninguna gran sinceridad? Del campesino rumano ya ni hablemos. En lugar de admirarlo injustificadamente, nos valdría mejor observar lo que debemos destruir en él.

En otros países se plantea el problema de lo que hay que *salvar* cuando se desea una revolución espiritual, política, moral. En el nuestro no se plantea el problema de transformar algo, de corregir o de continuar, sino un problema de *destino,* el de una vida que exige otros contenidos y valores.

Pues todos debemos preguntarnos si de lo que se ha hecho hasta ahora hay algo que *salvar,* si tiene algún sentido aplicar nuestra actividad a una suma de remiendos, compromisos y vergüenzas. No encontraremos en el pasado ni ideales, ni creencias, ni visiones. El historicismo es más que un sinsentido en Rumanía. Nuestra cobardía no debe llegar al punto de inventarnos una historia nacional. Nuestros antepasados han vertido demasiado poca sangre para la libertad; demasiado poco nos querían.

Que Rumanía necesita otro *ethos,* otra concepción vital, otro espíritu, es más que evidente. Todas las formas que han sofocado nuestra vida hasta ahora han de ser destruidas, al igual que todos esos conceptos cuyo vacío no ha podido sustanciar la vida histórica de este pueblo.

Debemos despreciar toda actitud pusilánime, todo aspecto aminorado de la vida, todo lo que se refugia en una racionalidad insípida para enmascarar

nuestro déficit vital e impedir todo salto imperialista.

De este modo, es interesante observar cómo en Rumanía la manifestación del poder, de la fuerza, ha sido siempre incomprensiblemente despreciada.

Y no hablo sólo de las manifestaciones inmediatas y vitales, sino de todo fenómeno que alcance una intensidad paroxismal, de todo acto que raye en el heroísmo. Contra esta desvitalización de Rumanía debemos instaurar el culto a la fuerza, a la energía explosiva, a la vitalidad que aspira a realizarse. Un individuo puede permitirse el lujo de vivir aislado, de consumirse por valores que a los otros resultan extraños, de ensimismarse en su ilusión. Una nación que no ansía un gran poder, que no aspira a crearse un destino histórico según su dirección interior, no tiene derecho a la existencia, por no hablar ya de la historia. Antes que una finalidad social, la historia tiene una

finalidad nacional.

En las grandes colectividades humanas, el culto a la fuerza, a la vida que se afirma sin restricciones ni condiciones limitativas externas, es una evidencia. El culto a la fuerza no es sino el éxtasis del propio poder. En las culturas menores, en razón de la inseguridad y timidez de su fondo vital, hay que excitarlo y reanimarlo constantemente, de modo que en tales culturas el culto irracional a la fuerza y el poderoso culto a lo irracional deben ejecutarse con mayor intensidad y ardor. Una vida que permanece siempre tímida e incierta, que no puede realizarse por impedimentos íntimos o externos, es más horrenda que la muerte. Horrendo es un país que desea la muerte a la sombra de la historia.

En la política externa y en la interna —por dar sólo un ejemplo—

Rumanía no ha tenido instinto para su propio destino. Todos nuestros éxitos han venido de fuera, de modo que hemos tenido tantos como cobardías.

Los problemas nacionales no han de mirarse mediante el prisma de las aspiraciones individuales. Se trata de dos órdenes irreductibles.

Puedo atacar a Rumanía a cada paso y no por eso es menos cierto que el desesperado amor que le profeso me liga en cualquier caso a su futuro, cuando no a su pasado. Un fondo irracional me desvela afinidades que había negado y que no por eso han estallado con menor evidencia.

Un pueblo ha de ser implacable en lo que concierne a su voluntad de destino. En nombre de esta voluntad puede sacrificar cualquier cosa; absolutamente. Las aspiraciones universalistas están justificadas para quien constituye una fuerza, pero un universalismo cuyo origen es la falta de un

eje interior es más que una vergüenza. Deploro en Rumanía la falta de orgullo, de marca histórica y de visión mesiánica. Deploro una nación que no aspira a la grandeza, que no adora la fuerza y los impulsos vitales, que vive a la apacible sombra de ilusiones vulgares, dudando de todo por no arriesgar nada.

HACIA OTRA MORAL SEXUAL

Jamás escribiría estas líneas si no sintiera como un veneno la atmósfera de hipocresía y de insulsez que envuelve todo lo que en nuestro país se refiere al problema sexual, si no me indignara el

espíritu en el que ha crecido esta generación blenorrágica y democrática. Olvidando un momento la categoría de semiintelectuales que escriben recensiones y se creen críticos, dejando de lado la suficiencia de todas las nulidades que enmascaran su deficiencia con paradojas y escupiendo sobre esa lepra de polemistas incultos y roñosos, volvamos al desastre moral de una juventud víctima de un sistema de educación estúpido y de una educación llamada «moderna», por no decir criminal.

Pensad en la educación sexual de los jóvenes en Rumanía, en el modo en que descubren las intimidades más esenciales de la vida, y comprenderéis qué símbolo siniestro es el burdel en sus vidas. Comprenderéis por qué en nuestro país los jóvenes son individuos interiormente destruidos, incapaces de cualquier género de ingenuidad, lúcidos, de una lucidez asesina, distanciados de la vida por todo lo que es inconmensurablemente vulgar. La iniciación en los actos esenciales y supremos cobra así un carácter de vacío moral y de desfloración afectiva. No creo que exista otro país en Europa donde la sexualidad esté en tal medida desposeída de su nimbo afectivo, de su complejo emocional y de su ingenua espontaneidad. En todos los sentidos, el misterio está irremediablemente desvirgado.

Se entiende así por qué, conociendo a la juventud alemana, uno está obligado, ante semejante contraste, a tronar contra el espíritu de nuestra juventud. A pesar de que Alemania ha vivido tras la guerra todas las corrientes de la perversión y padecido, en la homosexualidad, la mayor crisis de la masculinidad, en ningún sitio he encontrado un estilo de vida sexual más puro, más impregnado de naturalidad y candidez. Me entusiasma infinitamente el sistema de amistad entre hombre y mujer, que dispensa a todo alemán de la siniestra experiencia del burdel, de esta

primera revelación infecta de la vida. Todo alemán, no importa la edad, es un niño si se lo compara con un adolescente rumano. No existe esa madurez de hombres desencantados que caracteriza al adolescente rumano, para el cual el único acontecimiento en la vida es la blenorragia, correspondiente orgánico de la marrullería; no existe esa violación de la vida, de las ilusiones que revisten la nada. Un país serio *salva* los misterios y no compromete los lugares en que la irracionalidad de la vida deviene sustancia. Porque es terrible vivir en un mundo vacío de inefabilidad, anulado en sus misterios, mancillado en su esencia.

Nunca voy a dejar de maldecir la inmensa profanación que ha hecho del burdel el santuario en el que los jóvenes se inician en los misterios

de la vida. Me da asco esta juventud blenorrágica, avispada, sutil e inteligente, de cara pálida y bigotito, me da asco una juventud que no hace de la camaradería un ideal y de la convergencia fanática una misión; que es incapaz de renunciar a su vida privada por una marcha y de anular su inútil conciencia crítica en un flujo de vida que la supera. Me da asco toda esta juventud afrancesada, fina, sutil, que cuando es moderna es impotente, y cuando es tradicionalista carece de mesianismo. Me da asco todo lo que no es fanatismo en esta juventud, todo lo que no es visión de futuro, todo lo que no es voluntad de afirmación imperialista y sacrificio sin límites.

Querría una vibración absurdamente intensa, fenomenal en su amplitud, irresistible en su capacidad de conquista, una vibración que fuera profecía, impulso ciego, estremecedor, y pasión mortal. Habrá que dar a esta juventud una terrible lección de energía para que, llevada a un alto nivel vital, compense mediante una gran tensión toda su vulgaridad orgánica.

Que en ninguna parte como en la sexualidad la vulgaridad ha alcanzado una dimensión más vasta, que en ninguna parte el balcanismo es más horroroso es evidente para quien comprende el proceso mediante el cual todo lo que es intimidad esencial se convierte en suciedad desde el momento en que es privado de misterio.

Hablar de una moral sexual significa atribuir a la sexualidad un nimbo erótico, una transfiguración afectiva; de ningún modo concebir una limitación del exceso o respetar el prejuicio condenable de la virginidad.

Contra cualquier género de normativismo, contra cualquier trascendencia de las normas, la inmanencia del acto de vida ha de vencer la torturante dualidad moral-vida. Nada más contradictorio que la «moral sexual»

cuando ésta está determinada como un sistema de valores independientes de la vida, cuando nos encierra en un cerco de valores *al lado* de la vida. El vitalismo ha de ser la visión que libre la sexualidad del anquilosamiento de los *no-valores*. En lugar de una conciencia reflexiva, lúcida, crítica y paralizante, afirmemos la primacía del acto de vida, es decir, aprendamos a hacer del pensamiento una pálida sombra de la vida. Vivamos nuestro destino en la *mística de las fuentes vitales*. Un irracionalismo temperamental, lírico y fecundo ha de revelarnos las raíces de la vida donde ésta no ha sido infectada por el mundo derivado de los valores. La mística de las

fuentes vitales, es decir, la asunción extática de la dialéctica interior de la vida, la anulación de la conciencia en el demonismo del eros.

Despreciemos con saña a todos los adversarios de la mística vitalista, odiemos ciegamente a los pútridos apologistas de un intelectualismo caducado. Que nada nos detenga en nuestra admiración por el culto a la vida irreflexiva, a las fuentes de la vida, que nada nos detenga en nuestra piedad por las fuentes virginales de existencia, por la fluidez ingenua que funde la vida en un flujo irracional. Situemos todo lo *derivado* en la periferia de nuestro impulso, declaremos fatiga todo lo que sea límite y olvidemos nuestros pensamientos en los propios éxtasis. Y si algunos han hablado de las revelaciones metafísicas de la sexualidad, no olvidemos sus éxtasis, lo que en ella nos hace profundos e irresponsables.

Olvidemos, confusos de tanto ardor, todo este mundo de esquemas y de formas, y que la primacía de todos los actos de vida que se resuelven y funden en el éxtasis sea nuestra obsesión permanente.

¿Qué pureza de alma podría esperarse de una juventud que, a causa de tantos y tantos prejuicios sociales, está obligada a vivir a la sombra de los burdeles? A pesar de que en nuestro país la mujer juega un rol mucho más importante en la vida del individuo que en otros sitios, ¿dónde encontraríamos tanto desprecio vulgar por ella, tantos comentarios intolerables, tantas discusiones inadmisibles sobre esos instantes epilépticos y solemnes? Nadie piensa qué catastrófica es nuestra atmósfera de vida, nadie entiende el burdel moral que aniquila el alma de los jóvenes. El fariseísmo de la educación sexual y el prejuicio de la virginidad han convertido la imagen de la mujer de la calle en prototipo, en forma originaria y necesaria de la mujer. Aunque es cierto que sobre la mujer no puede pensarse sino con pesimismo, nuestra vulgaridad me espanta en tal

medida que tengo que refugiarme en la música de Mozart.

EL ESTILO INTERIOR DE LUCIAN BLAGA Un filósofo húngaro definió una vez la vida en estos términos: *una anarquía del claroscuro.* Pensaba seguramente en la desordenada proyección de luces y sombras, en el lugar inconsistente, dramáticamente exagerado, que impide la disociación y la autonomía, para mezclar los distintos elementos de la naturaleza en una extraña confusión.

¿Por qué me vuelve a la mente esta inquietante definición cuando pienso en Lucian Blaga, considerado en su realización total? ¿Acaso porque la anarquía de los estratos profundos de la existencia ha

hallado en él una expresión correspondiente o porque ha logrado disipar esa agitación? ¿Nos sugiere la imagen de un frenesí de luces y sombras o, por el contrario, la de una claridad en la tempestad? Esta oscilación, este continuo vaivén, que hace de la luz y de la sombra límites recíprocos, concierne al carácter de la vida. Vivimos en un claroscuro, esto es, en la condición *natural* de la tragedia. Podemos transfigurarnos, sea intensificando hasta el paroxismo la tensión orgánicamente inclusa en el claroscuro, explotando demencialmente las virtualidades dramáticas de ese dualismo, sea tranquilizándonos, percibiendo una *forma* en la confusión, mitigando la tormenta mediante la autolimitación. Las otras soluciones son mediocres.

El estilo interior de Lucian Blaga está caracterizado por una *serenidad en el claroscuro.* He aquí la clave del hombre y de su obra. Con ella accedemos a los compartimentos secretos del alma y descubrimos el temor bajo la quietud, bajo la forma la infinitud, bajo la claridad el misterio. No vaya a creerse que en Blaga la quietud, la forma, la claridad son simples apariencias. Lo cierto es que estas «apariencias» atañen a su estilo interior, lo individualizan y configuran específicamente. Hay hombres que temen sus propias profundidades y deben cubrir las rebeldías de su ser más íntimo, redondearlas, mas sin enmascararlas. Blaga forma parte de esta categoría de hombres. La quietud, la forma, la claridad no son deliberadas, intencionalmente buscadas, son la lógica emanación de una manera de ser.

Estas «apariencias» le son constitutivas. De ahí deriva esta nota tan importante para comprender a Blaga: hacer *plástico lo musical,* o, en otros términos, transformar el infinito en forma. Todo lo que es fluidez inasible, flujo interminable, tendencia a la destrucción y tentación de abismo, todo lo etéreo e irresistible asume una forma, se cristaliza en planos y límites. Lo que en nosotros hay de musical es nuestra gran tentación; porque la música nos vuelve irresponsables. (De ahí su esencia demoníaca). La conversión de lo musical en formas plásticas explica por qué tras una primera lectura de la obra de Blaga tenemos la impresión de un modo *indirecto* de sentir y de pensar que nos sugiere la imagen de un contacto *derivado* con lo real. De hecho, el proceso de elaboración es más largo y la reacción más controlada, a diferencia de los comportamientos de un alma musical que vibra de manera inmediata y explosiva ante las provocaciones externas. Un alma musical aprehende lo real en una vibración sin mediación; el éxtasis de las almas musicales es un éxtasis puro. El aspecto no musical del alma de Blaga explica que éste haya alcanzado sólo un éxtasis intelectual, explica el racionalismo de su visión extática y el modo deductivo de considerar el misterio, sin negar que toda la filosofía del misterio nazca de una experiencia íntima del mismo.

La aprehensión del infinito en la forma, es decir, el modo en que un pensador de temas románticos no es un romántico… El mundo de las formas juega en su visión un rol más importante de lo que parece. El elemento constructivo simplifica el ímpetu, descarna el impulso irresistible y conquistador y ofrece un admirable aspecto ascético al afrontar los problemas últimos.

Lucian Blaga no habría alcanzado el problema del conocimiento extático de no haber tenido la experiencia íntima del misterio. La intensidad del éxtasis crece con la amplitud del misterio. La imposibilidad de hacer el misterio reductible y convertirlo en su negación es un carácter central de este pensamiento que revela el mundo bajo el ángulo del misterio, esto es, de lo que no puede ser revelado. A la fuerza desvitalizante del espíritu, a la actividad devastadora del intelecto, tal como nos la descubre el vitalismo de un Klages, que sostiene de forma extrema el dualismo vida-espíritu, manteniendo estos dos términos en la más categórica irreductibilidad, Blaga opone la incapacidad del intelecto para convertir en no-misterio el misterio.

Esta objeción es harto interesante, por cuanto ataca al vitalismo desde su

mismo centro y no ciertos elementos de su perspectiva. El intelecto está aislado por su propia incapacidad de desfloración metafísica. La presencia del misterio en el mundo limita la acción destructiva del intelecto y desenmascara las ilusiones del logocentrismo.

El vitalismo descubre el misterio en la propia esencia de la vida. La estructura de lo vital y el devenir irracional de los contenidos vitales disponen de una zona inaccesible a nuestra intelección. Todo el demonismo del nacimiento y de la destrucción determina un complejo de fenómenos cuya pulsación sorprendemos y sospechamos sólo en el ritmo oculto de nuestra propia interioridad. El vitalismo implica necesariamente el irracionalismo y la experiencia dionisiaca del mundo. Para Blaga el misterio no reside en la esencia de la vida como tal, sino en algún lugar más allá, en la existencia que comprende la vida sólo como un momento de su dialéctica. Heinrich Rickert, en una crítica severa a la filosofía vitalista, muestra que el vitalismo realiza una injustificada absolutización de un solo aspecto de la existencia, que los problemas últimos trascienden el ámbito de comprensión de la vida, por lo que una metafísica de la vida no sería sino una etapa. Desde una perspectiva analítica y externa, tales objeciones son seguramente válidas. Pero en esta región tocante al misterio son las afinidades y las vibraciones de orden enteramente irracional las que

nos acercan al absoluto. La revelación de la vida como absoluto, como dato originario e irreductible, se realiza de manera tan directa e íntima que toda objetivación racional deviene irrelevante. Aun cuando la vida fuera sólo un momento en la dialéctica de la existencia, no dejaría de parecerme el más misterioso. En la materia se esconde un misterio reducido y degradado; y en el espíritu, producto derivado y tardío de la vida, el misterio es un lejano reflejo de esta última.

Lucian Blaga no tiene afinidades directas con la problemática de la filosofía de la vida. Sin embargo, hay en toda su obra algo de la atmósfera de este género de problemas que atañe a una cierta visión de los orígenes y de las postrimerías. Su poesía en especial presenta una tal solidaridad con las formas primarias de la vida y una comprensión tan singular de las formas crepusculares que de la fusión de ambas resulta la misma persistente impresión de serenidad en el claroscuro. «En el sueño mi sangre cual una ola se retrae hacia mis progenitores». «Sobre mis huellas maduras la muerte posa su beso amarillo —y ninguna canción me incita a ser una vez más».

«El mundo: extranjero sonriente, hechizado en medio de él, me realizo con asombro».

Blaga no es un tradicionalista propiamente dicho, no tiene el sentimiento *histórico* del devenir de un pueblo; tiene más bien una visión telúrica, esto es, la de los datos y componentes originarios, la de sus fuentes iniciales. Así como la filosofía de la vida parte de una mística de las fuentes vitales, así también el antihistoricismo de Blaga deriva de una mística de los elementos telúricos y subhistóricos. Hablando de la insurrección de nuestro fondo no latino sentaba las premisas de una autobiografía. Si en Eminescu estallaba el elemento eslavo del alma moldava, en Lucian Blaga ha estallado con igual violencia lo que hay de germánico en la psicología transilvana. Pienso menos en las afinidades de sangre que en ese imponderable que hace que una conciencia gravite sobre la esencia de un pueblo o de una raza. Quien, leyendo la obra de Blaga, no haya tenido la sensación de deambular por quién sabe qué antigua ciudad germana, bajo la fría quietud estelar de una noche serena, quien no se haya visto a sí mismo, por intemporales callejas, presa de una melancolía controlada y de una ensoñación concentrada, no tiene una representación adecuada, le falta el esquema y la subestructura que exige una comprensión profunda. Lo que amo en Blaga es ese vivo contacto con realidades muertas. No creo engañarme al afirmar que no ve las cosas, que las *oye.* De tal manera se desprende de su poesía el sentimiento de una presencia de la totalidad que te preguntas si las cosas no hablan. La resonancia íntima del ser deviene una vibración universal. En la

obra filosófica, las primeras reacciones ante el mundo han sufrido una transformación esencial, un desplazamiento y una derivación, de modo que la impresión paradójica de un *mundo resistente* interpone este mundo entre la revelación extática del misterio y la elaboración derivada, intelectualizada. El mundo de las formas recubre lo inefable de las grandes intuiciones, por una especie de temor al subjetivismo, a la exaltación, al aislamiento en la propia visión. Si Lucian Blaga hubiera sufrido mucho, su metafísica habría devenido seguramente una mística pura.

Lo que de transilvano hay en Lucian Blaga se manifiesta en la discreción e impulso contenido que se desprende tanto del hombre como de su obra. El rumano es, por lo general, escéptico, temperamental e irónico. El encanto de Lucian Blaga reside en su ingenuidad, ese don admirable que encontramos en los intelectuales de otros sitios y del que carece el

intelectual rumano, decepcionado sin problemática, escéptico sin inquietud, irónico sin tragedia, temperamental por excitabilidad, no por vulcanismo.

Lucian Blaga es el primer transilvano que se ha planteado problemas fuera del ámbito práctico y militante de la historia nacional. Hasta él, todos habían sido luchadores. Su modo de pensar y su sensibilidad particular son ciertamente significativos en cuanto al espíritu con que Transilvania podría individualizarse dentro de Rumanía. El estilo interior de Blaga es una grave invalidación de la pretendida practicidad y positivismo transilvanos. Éstos no significan más de lo que la pasión técnica y constructiva significa para la psicología alemana. Lucian Blaga es la más completa personalidad de Rumanía, pues se ha elevado al mismo nivel en todos los planos en los que se ha realizado.

Veo una vez más en la anarquía del claroscuro una serenidad entre sombras y luces y una conciencia, viviendo bajo la calma el temor, bajo la forma el infinito y bajo la claridad el misterio.

SENSIBILIDAD MÍSTICA

Cuanto más penetramos en la esencia de la mística, tanto más nos damos cuenta de que no hay una determinación precisa de su contenido ni de su dominio. La determinación sería posible sólo cuando el contenido de la mística se identificara y agotara en una esfera de valores puramente religiosos. Pero la mística tiene una extensión más amplia y se sitúa en un cierto *lugar* en los diferentes

planos del espíritu. Casi todo deviene *místico* en un cierto lugar y en cierto momento. Todo el problema consiste en la determinación de ese lugar y de ese momento.

Todo el mundo habla de una mística en la política, en el arte, en el erotismo, *etc.* El elemento místico se atribuye a una esfera de valores que puede guardar una cierta relación con la mística (por ejemplo, lo que hay de extático en el erotismo lo liga directamente a la mística) y a otros que no tienen ninguna afinidad directa (la política).

¿Cuándo un fenómeno político cobra un aspecto místico? Cuando su intensidad no depende de valores específicamente políticos, sino de uno irracional que los trasciende infinitamente. Cuando un movimiento político brota de una fe ciega y de un impulso que crece sin necesidad de justificaciones racionales; cuando se dilata por una impulsión orgánica, sin motivaciones exteriores, cuando se afirma por un exceso de vitalidad interior, entonces ese movimiento deviene místico. El romanticismo ha construido toda una mística política, enraizando toda la vida política en una zona en la que la vibración interna y la resonancia íntima suplantan la forma externa de organización y cristalización.

Un fenómeno vivido hasta en sus últimas raíces y consecuencias asume una dimensión mística, trascendiendo su ley natural. La mística proyecta las cosas más allá de sus leyes naturales. Sin dejar de revelar la sustancia interior de cada realidad particular como lo irracional profundo, combina todos los aspectos del mundo en algún lugar lejano, en una región de presentimientos y revelaciones.

Todo lo que vivimos deviene místico desde el instante en que los contenidos vividos no se sienten como tales, sino profundizados a tal punto que se transmutan en vibraciones. El fenómeno menos propicio a la conversión mística, sometido al ardor extremo de nuestra alma, se funde en las más finas vibraciones. Cuando un fenómeno deja de ser lo que es por un exceso de vibración, entonces deviene místico.

La sensibilidad mística apela a lo irracional en todos los ámbitos del espíritu, independientemente de la racionalidad o irracionalidad de los mismos. La sensibilidad mística lo profundiza todo hasta el *éxtasis.* La frecuencia de los estados extáticos en todos los fenómenos y direcciones del espíritu, en todos los grandes círculos de valores, determina su calidad mística. No es de extrañar así que la mística religiosa, sin agotar la esfera de los valores místicos, sea la forma originaria y típica de toda mística. La vibración extática la corona y atraviesa en su totalidad. Todas las otras místicas son incompletas e

irrealizadas. Éstas no muestran sino lo primordial e irreductible de la mística religiosa, situándola como un criterio y como un objetivo. El hecho de que exista una sensibilidad mística que en un momento dado comprende todas las ramas del espíritu no indica sino la imposibilidad e incapacidad del hombre de encontrar un absoluto mediante una única vía y, sobre todo, el rechazo del camino directo hacia el absoluto de la mística puramente religiosa, de modo que una tipología de las formas de realización mística del hombre no sería sino la suma de *rodeos* del ser humano en la búsqueda del absoluto.

Berlín, 13 de noviembre de 1934

MAGLAVIT[13] **Y LA OTRA RUMANÍA** Durante mucho tiempo he creído que el pueblo rumano es el más escéptico de Europa. Esta opinión se basa en muchas exageraciones, mas también en ciertas constataciones tan tristes como incontestables. De los hombres que he conocido —simples o cultivados—, aquellos que creen en algo pueden contarse con los dedos. La duda vulgar, la duda ante las cosas transitorias y ante las eternas, me parece ser la nota esencial del rumano. Es escéptico un pueblo que no tiene el instinto de la libertad. Un milenio de esclavitud y oscuridad constituye una herencia monstruosa y, cuando lo piensas bien, alucinante. Se ha dicho a menudo que la reflexión del cronista referente al imperio del tiempo sobre el hombre representa la expresión última de nuestra sabiduría popular. Confieso sin embargo, alto y fuerte, que en cuanto al destino histórico de un pueblo no conozco nada más siniestro que:

«¡el pobre hombre, bajo el tiempo!». ¿Podría hablarse de un futuro político con las máximas de esta sabiduría paralizante? Mil años hemos vivido bajo el *tiempo*. Rechazo categóricamente para el futuro la verdad de esta sabiduría y de esta profecía. La resignación ante el destino, elogiada por todos nuestros historiadores como la salvación del pueblo rumano, es una vergüenza que hemos de pasar en silencio. Mal ha hecho nuestro pueblo aceptando su antiguo destino, y hará algo aún peor si acepta el actual. Por nacionalismo tendremos que condenar semejantes virtudes y avergonzarnos de hablar aún de nuestra resignación secular.

En materia de religión, el escepticismo parecía ser todavía más desalentador. La ausencia de una religiosidad apasionada y, sobre todo, la ausencia de intolerancia religiosa eran síntomas desconsoladores que revelaban un nivel interior muy bajo. No existe vida interior sin religiosidad. Un hombre superior puede ser antirreligioso; pero un hombre arreligioso no puede ser sino una mediocridad. No es grave no creer en Dios; pero es muy grave no

preocuparse por su existencia. No se puede pasar junto a Dios con indiferencia.

Pensando una vez en la religiosidad moderada, positiva y calculada de los transilvanos, afirmé: en Transilvania nadie cree en Dios.

No se puede creer de manera aproximada y racional. O crees con la pasión de tu entera existencia o no crees en absoluto. La religiosidad debe ser lírica y fanática; nunca blanda y mansa. Es mil veces mejor no creer en Dios que creer sólo *lo necesario.* La fe de los hombres en general es ocasional, pero la de los rumanos en especial. Y no estaba lejos de afirmar que ningún rumano cree en Dios antes de que Maglavit sacara a la superficie una faceta insospechada de nuestro país.

Sobre Maglavit no se puede tener una convicción precisa o un sentimiento definido. A veces este fenómeno se me antoja extremamente revelador y sintomático, mientras que otras me parece primitivo, vacío, aterrador.

Es evidente que Maglavit sólo puede juzgarse como fenómeno colectivo.

Lo interesante no es el pastor en sí, correspondiendo su caso a la mística o a la psiquiatría. Lo que me parece reprobable en una gran parte de los negativistas es su escandalosa incomprensión hacia el fenómeno de la alucinación. Todos sabemos que Dios, exista o no, jamás se ha mostrado efectivamente a nadie. Desde el punto de vista de la vida interior, entre Petrache Lupu, que ha visto a Dios, y yo, que no lo he visto nunca, la diferencia es tanta y tal mi desventaja como ese pastor es *espiritualmente* más rico que yo. Él ha visto a Dios, mientras que yo no he visto más que hombres, sufrimiento y muerte. La ventaja es para él, que me es perfectamente indiferente. Ver claro no es una virtud. Psicológicamente hablando, la alucinación es siempre una ventaja, aunque la psicología la anule. La alucinación revela lo más profundo de nosotros. Todo el drama de Iván Karamazov se nos descubre en el diálogo con el diablo, proyección de su tragedia y de su demonismo. Sólo vemos a Dios cuando éste nos habita desmesuradamente. Sólo vemos a Dios si lo llevamos dentro en desmesura.

La alucinación da expresión a una suprema actualidad interior. Al hombre normal nada se le *muestra,* porque de nada dispone salvo de sí mismo. El hombre normal no tiene sino el espejo.

¡Cuánta poesía no ha puesto Barrès en sus paseos por la campiña lorenesa lamentando no tener alucinaciones que le hagan vivir visiones paganas!

Pienso en Rilke, en el castillo Duino (donde escribió una parte de sus divinas elegías), donde, en una alucinación auditiva, oyó las voces de los muertos que durante siglos consumieron sus vidas en esas soledades. Lo

digo de grado más que por fuerza: no tener alucinaciones es un signo de deficiencia. En cuanto al pastor, dejémoslo con su «señor» y volvamos a nuestras ovejas…

¿Cómo ha podido encontrarse tanta gente sensible en tal medida a los milagros? Sería muy fácil seguramente incluir a toda Rumanía en un capítulo de psiquiatría. Pero con esto no ganaríamos nada, y tampoco rehabilitando la alucinación. En la historia hay crisis místicas, y la historia no sé cuántas veces ha sido declarada santa o satánica. Los fenómenos orgánicos en las grandes crisis religiosas son consecutivos a ciertos dramas espirituales. La humanidad, por desgracia, no está tan enferma como afirman los psiquiatras. El contagio presupone una comunión espiritual, a la que sucede la serie de trastornos orgánicos.

La amplitud que ha tomado la peregrinación puede explicarse por las condiciones económicas, pero en ningún caso el fenómeno mismo. La explicación puramente económica pasa por alto la especificidad de este fenómeno, apreciando solamente su extensión. ¿Acaso una crisis —que es menos grave que la de los años anteriores— podría movilizar a la multitud hacia finalidades tan evidentemente extraeconómicas? ¿Podría alguien imaginar que las sectas en la Rusia zarista surgieron sólo a causa de la miseria y de un régimen funesto? Sería absurdo contestar su carácter sintomático, como sería absurdo interpretarlas únicamente como reacciones.

Decir que Maglavit es el fruto de una decepción política de la multitud es justo sólo en la medida en que en esta decepción se vislumbra una gran espera. Rumanía se halla en el umbral de una gran transformación en todos los planos. Maglavit implica en sí los antecedentes religiosos de una gran convulsión política. *¿Nadie ha comprendido que Maglavit precede un gran fenómeno político?* En este sentido, las sectas religiosas rusas fueron síntomas de la revolución. ¿Nadie ha pensado que esta misma gente, unida hoy por la fe en Dios, podría unirse mañana por otra fe? Si la gente ha hecho tantos sacrificios por una visión inverificable, ¿de qué sacrificio no sería por una realización visible? Si por una promesa celestial han abandonado

temporalmente sus hogares, ¿qué no harían por una promesa terrenal? La fascinación de la grandeza terrena ¿no será más cautivante y sorprendente? Ahora lo sabemos; sabemos que los rumanos pueden ser seducidos, que han renunciado a su escepticismo vulgar, que están listos para la convicción y para el absurdo.

No sé si está bien que los hombres crean en Dios o no. Pero frente al escepticismo vulgar al que nos habíamos acostumbrado, Maglavit revela un innegable progreso. Frente a esa Rumanía superficialmente lúcida, sonriente y pasiva se alza una subterránea, abismal y amenazadora que no es nada sino por lo que devendrá. Maglavit nos prueba de una vez por todas cuán primitivos somos. Maglavit es el nivel de Rumanía. Este hecho es ciertamente triste, pero también reconfortante, pues nos libra de muchas ilusiones dañinas. Rumanía es el nivel de Maglavit. ¿Qué hemos de hacer, pues? Todo.

Lucian Blaga escribió al terminar la guerra un estudio sobre la rebelión de nuestra sangre no latina que provocó entonces bastante polémica. Creo que el futuro traerá ejemplos suficientes de esta teoría. Francamente, no entiendo en absoluto qué tenemos nosotros de latinos. No hemos heredado ninguna cualidad de los romanos. El componente latino debe ser muy reducido, pues en todos los grandes fenómenos rumanos se han manifestado otros componentes. Quien encontrase en Maglavit una gota de sangre latina podría ser declarado un descubridor genial. ¡Todo es tan primitivo, tan telúrico, tan subterráneo! Sobre el telurismo autónomo podrían decirse muchas cosas tristes, pero también muchas alentadoras. La forma de vida rumana está desde mi punto de vista tan ligada a la tierra que no propugnar ideales significa desear la eternidad de un alma telúrica y reaccionaria. Si supiera que este pueblo no va a desprenderse nunca de la tierra, estaría obligado a ver en Maglavit una cumbre, cuando no debería ser sino un síntoma y un comienzo. Lo que ocurre en Maglavit no es la línea que debe seguir Rumanía, sino sólo el modo de manifestar una solidaridad que hallará su expresión en la lucha política. Si la gente de allí ha encontrado tanta energía para transfigurarse, encontraremos en ellos reservas para transfigurar también Rumanía.

Si pensara que Maglavit se limita a un fenómeno puramente religioso, sin ninguna consecuencia de otro orden, sería su mayor enemigo. Cuando las contrariedades de la multitud se satisfacen sólo con valores religiosos, entonces toda transformación deviene ilusoria. Los teóricos revolucionarios no se oponen a la religión por un rechazo teórico de los valores religiosos, sino por la resistencia de dichos valores a cualquier intento de transformación total. El sentimiento religioso es

por esencia antirrevolucionario, y el hombre profundamente religioso ha sido siempre

un reaccionario. Desplazando los conflictos de *aquí más allá*, termina siendo con el tiempo completamente ajeno al problema social. Pero no sólo eso. El espíritu religioso nos vuelve de cara hacia el pasado. A un hombre que cree en Dios, el futuro ya no puede traerle nada. Dios está siempre detrás de nosotros. La teología entera es reaccionaria, pues para ella no hay cumbres sino en lo inmemorial. Para la teología, el tiempo es una caída; para el espíritu revolucionario, el único marco de realización. Aún más: para el espíritu revolucionario el tiempo es una divinidad. En el tiempo se puede hacer todo. Admitiendo la posibilidad de una modificación esencial en la temporalidad, el espíritu revolucionario cae en una paradoja que constituye su tragedia y su encanto. En el tiempo no se producen modificaciones de estructura ni de esencia, por ser éste una fluidez de matices. El tiempo actualiza y destruye. Pero en él no puede surgir un mundo *esencialmente* nuevo. Lo trágico del espíritu revolucionario reside en la violencia aplicada al tiempo y a la vida.

La religión, oponiendo a cada instante temporal la eternidad, paraliza el espíritu revolucionario. La religión no por una cierta inferioridad, sino por ser demasiado para el hombre. La religión ha detenido a la humanidad no porque sea de algún modo inferior, sino porque es *demasiado* para el hombre. ¿Qué sentido tienen las visiones celestiales en unos seres tan bajos? Porque el hombre merecía la religión, porque el hombre no es capaz de ella, la religión lo ha paralizado. Habrá de surgir algún día una religión de las cosas de aquí abajo apta para nosotros. Verdaderamente, Dios está demasiado lejos.

La obsesión de la eternidad arranca al hombre de la vida. Tal vez toda la religión no sea sino una errancia divina del hombre.

Y para que esta errancia no conduzca, no nos conduzca a todos a un callejón sin salida, tendremos que ofrecer a Rumanía ilusiones terrenales, promisiones visibles, ideales históricos. La psicosis de Maglavit ha de ser convertida y explotada. Lo esencial es que ayude al nacimiento de un gran fenómeno político. No podemos saber cuál será; pero podemos saber que, de no tener lugar, seremos un país condenado.

Todos los fenómenos colectivos que se producen en nuestro país han de ser explotados y convertidos. Será necesario hacer peregrinaciones no sólo de oración, sino también de conquista.

Notas

13. Comuna situada en el distrito de Dolj, Oltenia, famosa por el caso del pastor visionario Petrache

Lupu.

LA NECESIDAD DEL RADICALISMO

Ningún acto nace ni ha nacido nunca sino de la pasión. El cálculo, el equilibrio, la prudencia han sido siempre distantes, objetivos y paralizantes.

Los pensamientos son un veneno, un óbice para el impulso, un obstáculo para cualquier decisión. No se puede proceder al hecho sin una determinación fanática, sin un ardor bestial, sin un mínimo de inconsciencia. Meditándolo detenidamente, nos damos cuenta de que no se puede hacer nada, de que no hay nada que hacer, de que todo acto es una vergüenza. Desde fuera, todo es inútil, superfluo, ridículo. La distancia y la soledad disipan el hechizo de las ilusiones, la tentación de lo inmediato, la pasión por lo evanescente. Mas sin ilusiones, sin lo inmediato, sin lo evanescente, todo es insulso, incoloro y sin expresión.

Es terrible vivir entre los hombres. ¿Pero qué sentido tiene vivir sin ellos?

Quien no ama a los hombres y al mismo tiempo no siente un asco infinito hacia ellos no entiende nada del equívoco de esta existencia. Ahora bien, para tomar una decisión, para pronunciarnos categóricamente en algún sentido, para seguir una línea, debemos pasar por alto este equívoco fundamental. Tal vez todo acto me parecería divino de no ser por la perspectiva del hombre y de la humanidad. Los hombres no merecen ningún acto. No puedo olvidar qué decepción significó, para mi pasión política, la revelación de un hecho asombrosamente simple, de una evidencia aplastante: la política se limita a lo humano, y además, a una angosta esfera de lo humano. La política no concierne sino al hombre en lo que éste tiene de vulgar y de eterno. Ahora bien, ¿puede uno sacrificar su existencia por tan poco? Por otra parte, en los temas supratemporales tampoco se resuelve nada en definitiva. El hombre está perdido de cualquier modo.

Mas cuando uno se da cuenta que todo es nada y continúa amando absurdamente la vida, debe decidirse entonces por un gesto, por un acto, por la acción. Pues es más importante destruirse en el frenesí que en la

neutralidad. Es casi imposible mantenerse neutral en medio de la vida, considerar cual espectador esta tierra amada y maldita.

De la intelección y de la comprensión no nace ningún acto. Todo acto es un gesto de violencia y nace de una limitación voluntaria o inconsciente de perspectiva. La unilateralidad del estímulo es el resorte indispensable de cualquier acción. Los pensamientos sin adherencia orgánica no significan absolutamente nada. Un pensamiento que no deviene gesto es perfectamente inútil.

Habrá que escribir un día una rehabilitación de los obsesos. ¡Son tan pocos los hombres que se han atrevido a vivir y a morir por una única idea!

Sumergirse en un pensamiento hasta encarnar la realidad pensada, hasta que ésta palidezca y devenir más que un símbolo. Un Kirilov significa algo más que un pensador perspicaz, sutil, que planea irresponsablemente sobre las ideas. Haber perdido días y noches con y por un pensamiento, cuántas tristezas y alegrías, remordimientos y aspiraciones. Una idea viviente ha de ser sangrante, una cruzada o una catástrofe. Sólo los obsesivos convulsionan la historia; los otros la remiendan y completan.

De la obsesión nace el gesto radical. Como la obsesión trepana el cuerpo y el alma, el gesto radical supone toda nuestra existencia. Cuanto más nos agotamos en una participación total, tanto más se acerca nuestra acción al radicalismo.

Ningún movimiento, cualquiera sea su naturaleza, puede afirmarse en la historia si no lo aviva el radicalismo. También ocurre a gran escala: por el radicalismo, creo, se han diferenciado los grandes pueblos frente a los pequeños e insignificantes. Los pueblos mediocres, con su ritmo lento y su respiración sorda, nada saben de la respiración amplia y del ritmo acelerado de los grandes pueblos, resplandecientes de radicalismo. Un gran pueblo tiene sus prejuicios eternos, que lo vitalizan y a los que vitaliza. El pluralismo histórico de las naciones es ajeno a un principio ideal y único.

Los pueblos no viven por la *verdad,* sino por *una* verdad propia que extrae su validez de la vitalidad, siendo el radicalismo la verificación

de la vitalidad. Los pueblos mediocres, que jamás alcanzan la universalidad, sufren necesariamente una deficiencia interna, una disminución de la vitalidad, un déficit biológico. Son incapaces de producir por sí mismos un fenómeno propio, y por eso oscilan constantemente en un diletantismo insulso. El radicalismo está ciertamente en las antípodas del diletantismo.

Si se objeta que toda forma de radicalismo se funda en una visión estrecha, habrá que responder que la historia no avanza sino por esas visiones estrechas. Sólo un falso perspectivismo histórico puede hacernos creer en estructuras amplias o en totalidades definitivas. Incluso si queremos entender el hecho histórico como una totalidad, éste es siempre una totalidad *individual,* según la justa caracterización de Troeltsch. Todo lo histórico se realiza mediante formas limitadas y angostas. Nuestra visión retrospectiva amplifica y dilata los contornos de una época, atribuyéndole otras dimensiones e incluso otro contenido. A menudo se afirma que vemos el Renacimiento mucho más simplificado de lo que fue en realidad. Creo que más bien lo vemos mucho más complejo de lo que fue, proyectando en él todas sus derivaciones tardías. Todo lo que en el Barroco o en el Romanticismo procede del Renacimiento se lo atribuimos a este último. ¿Es que acaso el hombre del Renacimiento sentía en sí mismo todas las consecuencias de su actitud vital, todas sus posibilidades de realización y de perfección? ¿No es más probable que permaneciera encerrado en un círculo extremamente limitado de valores, inmerso en la esencia de esos valores, ignorando sus posibles ramificaciones?

Una época viva y creadora se repliega en sí misma, su horizonte está limitado por la intensidad de la pasión que produce nuevas formas de vida.

Que esa época pueda no obstante adquirir un sentido universal se debe a la unicidad de sus valores. En la historia sólo lo único deviene universal. Lo general muere.

Toda gran época implica en sí la tendencia al radicalismo. La misma plenitud de las épocas clásicas no muestra sino la superficie, pues el fondo del que surgen sus valores presupone una pasión única.

La tendencia al radicalismo, hoy tan característica, es el signo de una gran época. Quien hoy se opone al radicalismo no ha entendido la significación del momento actual, ni entenderá la de mañana.

Hay que arrojar a la periferia de la vida y de la sociedad a todos los moderados. De esa gente ¿qué podemos esperar? Son los *vehementes*

los que han promovido siempre la historia. Los demás, en las épocas de mediocridad de la humanidad, se han complacido en corregir y atenuar los actos nacidos del ardor, de la pasión y de la locura.

Un país que no conoce el radicalismo es una vergüenza para la historia, cuando no para el espíritu, y el individuo que lo ignora es una vergüenza

para la sociedad, cuando no para el hombre.

Dígase lo que se quiera: el radicalismo conduce a alguna parte. ¿Adónde lleva el espíritu comedido y ponderado, en cambio? Antes que un equilibrio mediocre y estéril, mejor una catástrofe. También de una catástrofe se sale por el radicalismo.

EL CRISTIANISMO Y EL ESCÁNDALO QUE

TRAJO AL MUNDO

Cuanto más sustancial es una realidad y más torturante un problema, tanto mejor se adapta el equívoco a la forma del espíritu y amplifica la indecisión del sentimiento hasta lo irresoluble. Todos los problemas son demasiado grandes. No grandes en sí mismos, sino por el desconcierto y embrollo al que nos abandonan. Creo que podría resolverse el problema de la existencia de Dios si tuviéramos el coraje de soportar su existencia. ¿Pero quién osaría ser tan objetivo en la negación como en la afirmación? ¿A quién puede resultarle indiferente que Dios exista o que no exista?

Si cada uno de nosotros soportara una revelación individual de la divinidad, estaríamos perdidos. Si supiera con absoluta certeza que Dios existe, ¿qué podría hacer ya? El sentimiento moderno del infinito personal no puede ver en Dios sino una suprema y catastrófica limitación. Pero también sin Dios el individuo se arriesga a caer víctima de su propia extensión, de modo que huyendo de Dios y al mismo tiempo buscándolo el equívoco se confunde con la aceptación de la insolubilidad. Si tuviera que pronunciarme sin embargo por una de las dos partes, me inclinaría a creer que los incrédulos tienen ventaja. Éstos pueden tener la esperanza de creer alguna vez, aún pueden esperar algo, mientras que los creyentes están fuera de circulación. Desde el momento en que crees en Dios, todo lo que hicieras es demasiado poco. Bien entiendo por qué algunos místicos rechazan totalmente la vida práctica. La acción es una ofensa a la revelación.

Por qué no confesar la idea precisa que tengo del cristianismo, la religión que más propaganda ha hecho de Dios. La fe definitiva es un voto de censura contra este mundo, situado en la intersección de la nada y la divinidad. No quisiera escapar nunca de esta intersección, pues cualquier dirección que tomase habría de pagar una ganancia por una pérdida.

Nuestro mundo es el triunfo de la dialéctica.

Si hay que hacer caso al cristianismo, *aquí abajo* todo está perdido. ¿Qué

no ha hecho éste para comprometer el único *sitio* en el universo del que no podemos separarnos sin lamentarlo? El Nuevo Testamento entero no es sino un panfleto divino contra este mundo. El

cristianismo nos mira desde demasiado *arriba.* (¿Orgullo o cielo?). Nosotros estamos abajo; pero no tan bajo que no podamos responder a ninguna voz celestial…

¿Ha sacado el cristianismo a los hombres del mundo efectivamente? Lo cierto es que ha pervertido nuestro sentido del mundo, el sentido inmediato que nos brindaban las ilusiones. Situándome desde el punto de vista de nuestro mundo, el cristianismo es más radical que el budismo, contrariamente a lo que unánimemente se afirma. El budismo nos liquida *aquí* y *en cualquier parte.* Nuestro mundo no sufre ninguna comparación humillante; si el mundo no existe, la nada no puede constituir un más.

Reconociendo a la existencia la cualidad del dolor, el budismo nos ha rehabilitado atribuyéndonos un mérito tan grande. Desde la perspectiva de cualquier otro mundo que no sea el nuestro, el cristianismo puede considerarse como alentador; pero a nosotros no nos ha reservado más que desprecio. ¿Qué es el cristianismo sino el consuelo que se nos ofrece en el *otro* mundo? Esto no sería tan grave si todo lo que hacemos *aquí* no fuera válido sino en relación con el *más allá.* El reino de los cielos no *sucede* a nuestra «esclavitud», es simultáneo. (Si fuera sólo *psicológico,* no estaríamos menos anulados).

Para nuestro mundo no hay sino una fórmula: *el positivismo de las ilusiones.* El cristianismo está en las antípodas de esta fórmula.

No es fácil ser cristiano; en ningún caso puede ser *grato.* Sin embargo, tiene que ser muy difícil llegar a serlo. Los cristianos nacen, probablemente, como los talentos.

Lo que reprocho al cristianismo es su excesiva «profundidad». Ahonda demasiado en lo que nos duele y, cuando lo ha comprendido todo, se toma su tiempo antes de hacernos alguna concesión, entregándonos a un conflicto vasto cual las dimensiones de la tragedia. Somos siempre demasiado débiles para el reino de los cielos y demasiado fuertes para el mundo de las ilusiones.

Del maximalismo cristiano nació la idea de pecado, la más original y extraña de las ideas cristianas. Aunque de ella encontremos prefiguraciones en otras religiones y no sea extraña al paganismo, el hecho de haber ofrecido al mundo cristiano una influencia social única basta para que

constituya un motivo de acusación en un supuesto tribunal de la historia.

Sören Kierkegaard, sin el cual es ya imposible pensar teológicamente, veía en la paradoja de la existencia de Jesús un verdadero escándalo, el escándalo esencial del cristianismo. Para el mundo cristiano, para todos aquellos que han padecido y se han salvado por el cristianismo, el pecado y la dolorosa conciencia de Jesús han representado una conmoción mayor que lo inexplicable de la existencia de Jesús. En el *interior* del cristianismo, Jesús puede parecer un Dios para la fe y un desastre lógico para la razón; en lo *exterior* del cristianismo, es decir, en los *convertidos* pero no nacidos cristianos, el pecado no aparece menos que como un drama que ni la muerte soluciona. En el judaísmo, el pecado no había alcanzado la universalidad que el cristianismo le ha atribuido, tanto cualitativa como cuantitativamente.

El pecado es la condena metafísica del hombre. Éste está perdido en su esencia; que no está determinada sino por el aditamento que suponen la historia y la caída. No está condenado como animal, sino sólo como espíritu; esto es, por lo que en él hay de específico y esencial. ¿Es que acaso la ruina del hombre no arrastra a la vida en general? ¿El pecado humano no afecta a la vida, no la ha comprometido? La universalidad cualitativa del pecado significa precisamente esto. La divinidad ha alcanzado el drama humano por encima del blanco.

El cristianismo debería haberse impuesto como misión acallar, por todos los medios, la *conciencia* del pecado. Nos correspondía a nosotros destruirla definitivamente mediante una auténtica revolución antropológica.

El cristianismo ha iluminado y cultivado todos los gérmenes e inquietudes que preceden a la conciencia del pecado. ¡Cuántos hombres no han sucumbido en el decurso de los siglos bajo el peso insoportable del pecado?

Todos los elementos dramáticos del hombre se han derramado en el mar de esta maldición. Sin la conciencia del pecado, el hombre vivía aún un drama oscuro y no se torturaba lúcidamente por la culpa irreparable de la existencia.

El pecado es un atentado a nuestro mundo de ilusiones. Desde el punto de vista de este mundo y de sus ilusiones, la redención del pecado por la redención del mundo no puede ser sino una pérdida que nos hace odiar tanto el pecado como el lugar hacia el que nos llevaría su negación religiosa. Si la negación del pecado presupone la negación de nuestro

mundo, ¿encontraremos la forma de escabullirnos del pecado como los

ángeles de Adán?

Karl Barth, teólogo temiblemente intransigente *a nuestro respecto,* ve en el pecado nuestra esencia, afirmando en su *Römerbrief:* «El pecado es el peso específico de la naturaleza humana». A quien no sufre la fascinación del cielo, la teología dialéctica no le ofrece sino una cuerda.

El cristianismo no ha tenido miramiento alguno para con el hombre. La piedad, sentimiento cristiano, me lleva a defenderlo. Mientras que el hombre siga hostigado por la idea y la conciencia obsesiva del pecado, será un ser condenado. De entre los sentimientos profundos, el del pecado es el más funesto. En lugar de hacernos más desgraciados, el cristianismo debería habernos dado un suplemento de ilusiones en una caída mayor. No es grato ser cristiano.

Las objeciones que Nietzsche y Rózanov han hecho al cristianismo no interesan tanto por sí mismas como por el drama espiritual del que han surgido. Nietzsche y Rózanov fueron enemigos del cristianismo por motivos religiosos; quien combate el cristianismo sin tener afinidades con él no merece ser tomado en cuenta. Bertram ha mostrado cuán cristiano es Nietzsche. En cuanto a Rózanov, es el filósofo religioso más extraño y paradójico que ha tenido Rusia.

El cristianismo no puede suponer una decepción sino cuando has esperado demasiado de él y te ha ofrecido demasiado poco. Nietzsche y Rózanov fueron existencias atormentadas por el drama. El cristianismo no puede consolar el alma que espera la redención sin trascendencia. Nietzsche y Rózanov querían la redención aquí abajo, el éxtasis terrestre. El cristianismo ha hecho, sin embargo, todo para comprometer el éxtasis terrestre; ha aniquilado para siempre la posibilidad de un sentido inmanente del éxtasis. El éxtasis cristiano implica el mundo de más allá, otro mundo.

Si no existe un paraíso terrestre, no puede haber un éxtasis terrestre. Así estamos perdidos por el cristianismo, por las tantas decepciones que nos provoca. Nadie sabrá nunca hasta qué punto ha profundizado el cristianismo la infelicidad. Una religión de la consolación que no consuela, he aquí el enésimo escándalo humano o divino del cristianismo.

La consolación es un motivo esencialmente religioso. Por eso decía que Nietzsche y Rózanov son anticristianos por motivos religiosos. El anticristianismo de los teóricos de izquierda no prueba absolutamente nada

contra la sustancia del cristianismo; es, sin embargo, infinitamente revelador en cuanto al cristianismo en la *historia.* El rechazo del cristianismo por parte de estos teóricos no es interesante *en sí;* ninguno de ellos parece haber conocido la tragedia cristiana para haber soportado la tragedia de la liquidación.

Como no podemos vencer la historia, nos es imposible no reconocer la justeza de los argumentos de los teóricos revolucionarios. El cristianismo ha querido hacer una revolución del hombre y no ha hecho sino condenarlo en toda su dimensión histórica. Admitiendo que haya supuesto no obstante una revolución moral, no ha realizado las correspondencias políticas y económicas, las implicaciones en las altas esferas de la revolución moral. El esclavismo moral ha desaparecido; pero no en el plano económico y político. Al igual que la Revolución francesa, que no supo sacar las conclusiones económicas del espíritu político que introdujo. Toda revolución es, por esencia, unilateral. De ahí deriva la constatación, inevitablemente pesimista, de que es imposible llevar a cabo una revolución que modifique la totalidad del hombre.

El sentimiento del pecado es el menos revolucionario de cuantos puedan concebirse. Sentimiento que anula la historia y no existe sin ella. Todos aquellos que amamos, por poco que fuera, este mundo, debemos combatir esta maldición con todas las maldiciones que la tierra nos ofrece.

Demasiado ha hablado el cristianismo del «espíritu». En ningún periodo de la historia ha sido éste más acaparador. Si hoy está comprometido, no hemos de pensar tan sólo en los ataques del vitalismo, sino también en la justificación indirecta de la miseria por el espejismo de la condición paradisíaca. Mientras haya un solo hombre pobre, habrá que pronunciar la palabra «espíritu» con vergüenza y remordimiento. La miseria compromete al espíritu, como la muerte al idealismo.

Jesús hizo una revolución con hombres de abajo; mas quiso llevarlos demasiado alto. Y en parte lo logró, pues de otro modo no se explica por qué los hombres han olvidado pedirle el pan de cada día y emprendido el camino innatural del espíritu. Jesús llevó a sus adeptos demasiado lejos, pecando así contra la mediocridad del género humano.

Los hombres nunca esperaron más que la revelación del paraíso terrestre.

Jesús les ofreció uno demasiado lejano y, poniendo a prueba la resistencia humana, no logró sino una decepción divina.

GRETA GARBO

Lo patético supone una tensión interior cuya manifestación externa anula la forma en la explosión, el estilo en la convulsión. Los rusos han impuesto lo patético como sensibilidad desbordante, como expansión incontenible e impulso sin estilo. Frente a este género patético, rayano en la teatralidad, Greta Garbo nos trae una sobriedad que individualiza su tan encantadoramente compleja y misteriosa sensibilidad. Pues el mérito de Greta está, en primer lugar, en la interpretación delicada de los desastres del corazón, en la sutil matización de las decepciones, logrando así expresar el infinito del alma con los medios de la gracia. En ninguno de sus filmes encontraréis jamás un dramatismo exterior cuando interpreta una ruptura amorosa, un suicidio, una fuga o una gran soledad.

Artista de las delicadezas íntimas por excelencia, taumaturga en las gamas del corazón, Greta no nos deja sino atisbar en el alma el eco de una acción que no tendría valor ni sentido sin esa revelación. Estúpidamente se ha denominado «moda del alma» a este exceso de interiorización dramática.

Será moda para los más, pero para esos pocos que no viven por no morir, el alma ha sido siempre la única moda, la actualidad absoluta.

A esta mujer única los ojos la dispensan del gesto. Pues su mirada es un mundo ¡que recuerda tan poco al nuestro! El patetismo íntimo, que es la nota definitoria de Greta, se expresa en variaciones imperceptiblemente sutiles. No importa qué hombre parece un carnicero frente a esta presencia seráfica.

Habéis podido observar que la Diva no presenta esa languidez sensual, biológica, ese abandono exterior que confiere al tipo de belleza común un aire irresponsable, animal, no espiritual. En Greta Garbo la pasión deviene sutilmente seráfica, la atracción psíquica toma el lugar de la sensualidad, y la biología en su totalidad parece suplantada por lo indefinible de los sentimientos, constituyendo un mundo aparte, su propio mundo.

Una pasión puramente carnal, no importa cuán poderosa sea, sufre

fatalmente de una cierta pobreza expresiva, pues la carne no supera la calidad de lo irracional y los atributos de la intensidad. Greta Garbo, en cambio, se mueve en las dimensiones del corazón, más vastas que

las del mundo, y como tal no puede temer sino lo inagotable.

¡Y qué encanto etéreo asume el sufrimiento en esta artista *única* que con un simple parpadeo sabe expresar la angustia, con la inmovilidad la desesperación, con los labios la derrota! Su expresividad fisonómica se pliega a todos los matices del dolor y, en especial, a toda la gama de las decepciones. Aunque Greta Garbo ama en todos sus papeles, no es propiamente una amante. Siempre he tenido la impresión de que para ella el amor no es un dominio en el que su alma pueda agotarse, que se distancia de eros según su pasión se exaspera, y que finalmente no se aferra a ningún hombre.

Su mirada no llama, es una mezcla de imprecisión y desgarro; sus labios parecen esperar besos seráficos, y todo su cuerpo invita a una ternura etérea. Pero, entonces, ¿cómo explicar lo irresistible de todo su ser, la misteriosa atracción de esta criatura? Es nuestra melancolía amorosa que busca correspondencias externas en su gracia equívoca. Greta Garbo satisface la necesidad de lo indefinido y responde, con su equivocidad de ángel torturado, a las exigencias de esa vaguedad erótica y melancólica que nos embarga en los momentos de desapego y desinterés vital. ¿Será acaso que para Greta Garbo no tenemos lugar sino en las *pausas* del corazón?

RUMANÍA SUBTERRÁNEA

Idealmente hablando, todo país estaría obligado a producir un fenómeno original. El hecho de que prácticamente todos se sustraigan a este imperativo no se debe sólo a una deficiencia sustancial, sino también a un género de supersticiones absolutamente particular que, en conjunto, suponen una grave resistencia cuya superación exigiría un acto de vida supremo. La existencia aproximativa de Rumanía y su respiración intermitente revelan ciertamente un defecto inicial en la esencia rumana.

Pero no quiero hablar ahora de la naturaleza de este defecto y espero que la lucidez no nos impida hacer concesiones al nacionalismo. Hay un *pecado original* de Rumanía, una disconformidad en sus fuentes que explicarían nuestro destino de condenados, pero que difícilmente definirían el carácter de esta condena. Las deficiencias de Rumanía son tales que nuestra nada se asemeja a una *ausencia monumental.* Habría que fustigar a este país hasta la convulsión, atacarlo en su esencia, para que, cobrando conciencia de su destino, quiera superarlo. Sin una gran transformación, Rumanía me parece una superfluidad geográfica, una farsa histórica. *Crear un fenómeno original* —político y espiritual— *es la finalidad histórica, si no última, de una*

nación.

Así pues, dejo a un lado el vicio íntimo de nuestra esencia para detenerme en las supersticiones que infectan la atmósfera de nuestra vida política y espiritual.

Más de una vez me han dicho: «¿Cómo es posible que usted, como intelectual, no luche por ideas generosas, por la paz, la humanidad, la justicia, y se deje subyugar por el culto a la fuerza y por la fe en la nación?». Olvidan, en primer lugar, que la función de los intelectuales no es sostener la armonía universal, sino, por el contrario, dar brillo a las discordias y encanto a las incertidumbres. Pueden nimbar la perfección, es cierto; pero no por ello tienen menos el deber de precipitar la catástrofe.

Son en todo caso aceleradores; nivelar, postergar no atañe a su misión. La

gran superstición de Rumanía, seguramente lo habéis comprendido, son las

«ideas generosas». Me repugna preguntarme por qué les tenemos tanto respeto. ¿Es posible que el alma humana sea tan débil, hasta el punto de rechazar sus grandes fatalidades? ¿Es admisible acaso tanta deserción ante lo irreparable? ¿Es posible tanto idealismo y tanta cobardía tras tantos años de historia?

El primer paso de Rumanía en la historia será su explosión subterránea.

Esta explosión habrá de vengar un milenio de somnolencia nacional. Quien no ve apocalípticamente el futuro de Rumanía es un pusilánime, o un idiota.

Sin grandes desastres futuros, el pasado se me antoja siniestro, el presente repulsivo y el futuro horrendo.

No importa que nuestro primer acto de vida, que nuestra primera afirmación en la historia sea un fenómeno local, sin significación universal, sin repercusión exterior, que el mundo registrará sin emoción. Por un fenómeno político original podemos renunciar a todos los prejuicios. Para que Rumanía devenga una fuerza sería capaz de renunciar hasta a la idea de justicia social, a la que, por desgracia, han renunciado tan fácilmente nuestros nacionalistas, que no han entendido que el único modo de no caer en el gran pecado de ser reaccionario es el colectivismo y que entre el nacionalismo y el

colectivismo (social y económico) no existe incompatibilidad alguna.

En sus sublimes comentarios sobre Don Quijote, Unamuno habla en un momento dado, en tono solemne, de una *España celestial.* Experimento una voluptuosidad indescriptible al pensar que Unamuno no sintió vergüenza alguna al aplicar una visión tan excelsa a un país atormentado, irrealizado, excéntrico y fanático. De igual modo, no me avergüenza hablar de una Rumanía luminosa, que crecerá algún día sobre los escombros de un país de angustias telúricas, primitivo, sombrío, rastrero. Un milenio nos hemos arrastrado en este lugar, y no sé cuánto necesitaremos para entrever la luz.

En ningún caso antes de que esta Rumanía subterránea haya liquidado su patrimonio de oscuridad. ¡No creo que estemos condenados a arrastrarnos también en la luz!

LA INARTICULACIÓN HISTÓRICA DE

ESPAÑA

La desconcertante situación española tiene una fuente bien simple, aunque insuficientemente remarcada. A saber, nos hemos acostumbrado a ver en España un país de encanto romántico, olvidando que también allí hay problemas sociales, e incluso más dramáticos que en otros sitios. Los que jamás se han sentido turbados por las cuestiones socialistas y ni siquiera han sentido la tentación del socialismo quedan asombrados ante las dimensiones de una guerra civil de la que no ven sino el aspecto religioso y político. Una honestidad elemental me obliga a reconocer que el aspecto pintoresco de España se debe en buena medida a su cruda miseria, una miseria inhumana. Es cierto que los españoles sueñan, aman la muerte y se apasionan por el absurdo. Mas no hemos de llegar al punto de ser tan literatos que la representación de las encantadoras y desolantes callejuelas de sus viejas ciudades no nos despierte la imagen de la miseria extrema de un pueblo que, durante siglos, ha vivido en el culto de la nobleza, muriendo de hambre. No le perdono a Barrès haberse entregado en España a la ensoñación exclusivamente, sin la menor concesión a la vida, sustituyendo un país por un sueño. ¿Quién no ha sentido nunca esa discontinuidad en la meditación y el ensueño cuando entregados a la atracción que nos despiertan las viejas ciudades, sumidos en el suave tormento de su perfume inactual, la imagen de la ruina humana que habita sus barrios más característicos nos arranca de pronto de la caída en el sueño? La miseria es el único argumento contra el sueño. Y contra el mundo, por no hablar de la sociedad.

Muy pocos han comprendido la verdadera significación de la reacción contra el catolicismo. Independientemente de que ésta sucumba o resurja, el fenómeno es el mismo: el catolicismo ha determinado la fisonomía espiritual de España anquilosándola aún más que la ortodoxia en Rusia. El catolicismo español se diferencia mucho del catolicismo francés o del

italiano. Evidentemente no en sus dogmas y principios, sino en su *espíritu*.

En la armadura dogmática del catolicismo, que ha sido siempre el *molde* espiritual de los españoles, han vertido éstos tal avalancha de pasiones únicas, tanto frenesí de cielo y tanto fervor trascendente que los estremecimientos que se desprenden del catolicismo español hacen de éste un fenómeno original y único dentro del mundo católico. La

expansión del alma española es una exaltación tan explosiva que, sin el catolicismo, España jamás habría tenido una *forma.* El fervor ibérico volcado en la geometría católica ha dado lugar a una forma de religiosidad que genera, con igual exuberancia, el éxtasis y el crimen. La paradójica religiosidad de España ha dado a la luz su fenómeno más importante y uno de los más apasionantes de Europa: la mística española. Su aparición es un momento celeste en la historia de España y una excelsa legitimación de su orgullo.

Quien no haya leído a santa Teresa de Ávila y a san Juan de la Cruz será incapaz de entender hasta dónde puede llegar el hombre, y seguirá hablando de sus límites, ignorando que en la historia se alcanzó una vez el infinito humano. Los hombres hoy ya no entienden el infinito sino a través de Baudelaire, esto es, el infinito sin la pasión celestial. Al lado de Shakespeare, del romanticismo alemán y del nihilismo ruso, la mística española expresa las tensiones máximas del alma que alcanza la música, porque hace mucho tiempo que superaron la cultura. La santa Teresa de Bernini expresa, en su transporte místico, toda la desterrenalización de España, toda la evasión de sí, que ha tentado a este pueblo de fervorosos del éxtasis. O la pasión religiosa en aquel gran pintor, tan poco conocido, Zurbarán, que proyectó en su san Francisco de Asís un ardor y una interioridad mucho más española que italiana. El donquijotismo es un fenómeno periférico en comparación con la mística. Si bien puede elevarse a un plano superior, es sólo mediante las correspondencias y afinidades que podemos establecerle con ella. Unamuno me parece un cerebro genial simplemente por haber extendido su comentario a Don Quijote con citas de santa Teresa, esa mujer única.

Durante siglos, el catolicismo ha sido la sola respiración de España. Un monopolio espiritual que hoy paga a alto precio. Al principio ejerció un rol vitalizante y extremamente activo. Pensemos sólo en la resistencia que opuso a la Reforma. Con el tiempo ha devenido sólo forma y terror. La época heroica ha pasado. La inadherencia del alma española a un

catolicismo anquilosado ha dado lugar al divorcio de hoy. *No se puede hacer revolución en España sin luchar contra el catolicismo.* Como agradecimiento por las cumbres alcanzadas mediante él, o, mejor dicho, con su ayuda.

España no puede perdonarle la inmovilidad en la que la ha fijado durante los últimos siglos. Mientras que Francia o Italia consideraban el catolicismo un aspecto de su historia, España se ha lapidificado en él como en su única realidad. El catolicismo es el primer responsable

de la miseria y del analfabetismo en España. Es significativo que, durante la época de florecimiento de la mística, España constituyera una gran realidad política.

De su rango de gran potencia ha decaído en todos los planos.

Espiritualmente, perdió su influencia en el mundo con el declive del fenómeno místico, y políticamente, su hegemonía fue decayendo a medida que su imperialismo se comprometía.

El destino histórico de España es muy extraño. Este país, que en el tiempo de Carlos V y Felipe II conoció una notable grandeza, no logró mantenerse en el rango de gran potencia. La decadencia sucedió vertiginosamente, y los siglos de sombra han elevado a España gracias al gesto de los románticos.

El país de las corridas de toros, de los conquistadores y de la más impresionante inquisición, de la que los modernos han aprendido más de lo que creen, ha devenido así una tumba histórica en la que los románticos han acunado sus melancolías.

El criterio de apreciación de la vitalidad de una gran potencia es el modo de realización imperialista. Cuando un imperialismo se afirma brillantemente, pero durante corto tiempo, supone una nación sin gran destino político. España deslumbró al mundo en un momento dado. De ser la primera nación, ha ido luego a remolque, degenerando hasta el punto de conservar una vergonzosa neutralidad en la guerra mundial. Ortega y Gasset sostenía una vez que España vive, desde sus orígenes, en una continua decadencia. Lo cual no se ajusta en verdad sino a los últimos tres siglos. De todos los pueblos del mundo, son los españoles los que más aman la gloria, que no llegaron a conocer sino en un único periodo de su historia.

De no ser por esa originalidad espiritual que la hace digna de la envidia de cualquier nación, España no habría superado políticamente la suerte de Holanda, también ésta elevada durante un momento al rango de gran potencia, para recaer en un anonimato insignificante y comprometedor. La

pintura flamenca no puede hacer de Holanda una nación de primer orden, pues la florescencia pasajera del espíritu no puede sustentar un destino político. El imperialismo holandés fue de corta duración. Holanda no ha servido una idea política e histórica, ni ha tenido la suficiente fuerza en sí para mantenerse como gran potencia. Tampoco la mística española pudo servir de base a una nación sin gran vocación

política. El fracaso del imperialismo español fue desdibujando de más a más los contornos del país y disminuyendo su rol en el mundo hasta la inexistencia. Cuanto más se desparramaban los españoles por el universo, tanto más perdían su hegemonía. Sus colonos ya no luchaban por una misión española. Y poco a poco se ha desarticulado hasta la desolación.

Un pueblo tan dotado y original merecía otro destino. El mundo se apasiona demasiado por el conflicto entre los rebeldes y los gubernamentales. Si para los dramáticos problemas sociales de España no es indiferente que ganen los obreros o los generales, para su misión histórica, para su individualidad específica, ningún bando es preferible. Si ganan los comunistas, España devendrá una avanzada de Rusia; si ganan los rebeldes, España se paralizará completamente. He aquí por qué hoy no querría ser español…

De haber tomado parte en la guerra mundial, España se habría definido en relación a los demás países. Ahora debe hacerlo en relación a sí misma. El resultado: más bien una autodestrucción que una lucha ideológica. Sin embargo, está bien para ella que haya desencadenado esta guerra civil, pues de otra forma iríamos hoy a las ciudades españolas como se va a Damasco o a Antioquía.

El único aspecto positivo en la España actual es la sed de justicia social. Si ésta estuviese ligada a una aspiración histórica, como es el caso de estas síntesis modernas que son el bolchevismo, el hitlerismo y el fascismo, podríamos creer que España recuperará de algún modo la supremacía a la que debería aspirar y no sólo añorar. Así, hay algo ridículo y doloroso en el destino de los españoles. El hecho de que tanto los rebeldes como el Frente Popular se debatan durante tanto tiempo sin victorias ni derrotas decisivas prueba que España está indecisa, en su sustancia, en cuanto a una solución.

¿El destino de España?

Un país inapto para la democracia y que, odiando la tiranía, ha cultivado siempre el terror.

Hay en todos los españoles una mezcla de ingenuidad y de rareza que a veces resulta grotesca, otras veces trágica. Indiscretos y patéticos, se parecen a los rusos, teniendo además el pulimento del catolicismo. No puedo olvidar a un amigo español que, en un círculo de gente convencional e indiferente, exclama de pronto: «Querría tener una vida hermosa y morir sublimemente». Hay en esta simpleza un fondo mucho más incomprensible de lo que estaríamos dispuestos a creer.

Ante España he experimentado siempre un sentimiento equívoco, cuya fuente podría derivar de lo equívoco de su sustancia: amo a España apasionadamente, pero no puedo tomarla en serio.

NIHILISMO Y NATURALEZA

Empecé a dudar de mi «futuro» al comprender que ya no podía vivir sin la naturaleza. Porque entre árboles y flores puedes batallar contra Dios, mas difícilmente podría interesarte ya un solo hombre. No es que la naturaleza sea la fuente de la misantropía, pero ella ahonda en nosotros ese asco por los hombres que el contacto humano nos despierta desde la niñez y que se intensifica en paralelo con nuestra lucidez. ¿Y cuándo comprendemos que ese aborrecimiento ha alcanzado su madurez? Cuando podemos leer a los moralistas franceses con la indiferencia que se tiene ante las evidencias.

Estás perdido para la historia cuando un La Rochefoucauld o un Chamfort ya no pueden sorprenderte en modo alguno, cuando tienen razón, demasiada razón.

Todo paisaje nos sustrae del tiempo, y la naturaleza, en general, no es sino una deserción de la temporalidad. De ahí la extraña sensación, indefiniblemente torturante y placentera, de que *nada ha existido nunca* cada vez que nos abandonamos a ese sueño de la materia que es la naturaleza.

Observad un árbol en un inmóvil día de sol, cuando las hojas parecen el bordado de un corazón en primavera, y comprenderéis que todos los problemas devienen insulsos ante el crecimiento indiferente de la naturaleza, ante su inconciencia. O bien, cuando se tiene la fortuna o la desgracia de contemplar diariamente un abeto alzado frente a la casa como una negación y una demostración de la vida contra sí misma, la inutilidad de todo esfuerzo te parece aplastante y querrías que la innominada vida de la naturaleza te subyugara. Quien no ha envidiado nunca a las plantas no sabe lo que significa el terror de la conciencia. La debilidad hacia la naturaleza nace del horror a la conciencia. Cuando el espíritu ya no significa nada, amamos la ausencia de preguntas y respuestas de las plantas.

El hombre se ha «desertado» de la naturaleza. En la medida en que lo ha logrado, se ha desorbitado de la vida, y su tragedia se agota en lo que ha

añadido a la naturaleza. Su evasión de entre las bestias eternas de Dios le ha creado una trascendencia con respecto a la vida que en vano

intenta vencer mediante la aspiración a la inconciencia originaria. ¿Hacia qué se inclinan los corazones en su amor a la naturaleza? Hacia su *sueño.* La necesidad de olvidar el terror… El sueño de la naturaleza es el mecimiento primordial, la voluptuosidad de la indivisión, la irresponsabilidad del cielo o la felicidad de ignorarlo todo. Entre flores y árboles, el conocimiento es un pecado; bajo un alegre azur, un atentado. Desde Adán hasta Baudelaire o Dostoievski, el hombre no ha hecho más que registrar las consecuencias catastróficas de lo que a la naturaleza ha añadido. En el plan de la creación, el espíritu no estaba previsto.

El amor a la naturaleza es en el fondo una añoranza. Cuanto más reducido es el grado de conciencia en que alguien vive, menor es su amor hacia ella.

Aquí no puede hablarse de añoranza, cuando es aquél naturaleza apenas pervertida. Un inconsciente no repara en el paisaje, pues de él no puede disociarse. Y así ocurre con todo hombre feliz. ¿Qué podría buscar éste en la naturaleza? Si no necesita reencontrarla. Los imbéciles y los dichosos no descienden de Adán…

Nietzsche dice en algún lugar: «Buscabas la carga más pesada y te has encontrado *a ti mismo*». Aman la naturaleza quienes entienden y sienten esto…

Lo que te determina a *hacer* algo es la presencia efectiva del tiempo. No puedes dejarlo fluir junto a ti. Entonces devienes activo por *convicción.* Te decides a tomar parte en la historia y, en un momento dado, puedes devenir profeta. Quien vive en el tiempo ha de ser su *víctima,* pues no sería ya tiempo si no englutiese y destruyese todo. ¿No sientes a veces la necesidad de competir con él, de desafiarlo? Tal vez aquí residan las raíces últimas de la autodestrucción.

Empezamos a entender qué es la eternidad cuando nos encontramos solos ante la naturaleza. La mediocridad del devenir se te antoja entonces un atributo puramente humano. Erróneamente se cree que la germinación de la naturaleza da una impresión de movilidad y dinamismo. Su proceso de crecimiento no es inmediatamente perceptible; la contemplación de la naturaleza nos traspone, por el contrario, en una calma aniquilante, y la belleza asume un carácter de irrealidad.

Todo paisaje me hace olvidar que existe un «cuando», un «entonces», que

ha habido alguna vez instantes o que he sido capaz del vicio de ser feliz en el tiempo. La naturaleza no puede ser gustada sino como una mezcla de cementerio y paraíso. Y nunca pedí a la soledad más que una lápida y un beso…

Nada ha sido nunca es el rumor que nos consuela en los crepúsculos y a veces el sol nos lo escribe, a pleno día, sobre un infinito azul. Los crepúsculos nos desvelan todos los equívocos de la vida, siendo la falsa agonía del crepúsculo un supremo equívoco.

Sólo en la medida en que odias a los hombres puedes considerarte liberado. Hay tantas otras cosas que reclaman nuestro amor. ¿Qué sentido tiene seguir ligado a ellos? Hay que odiarlos para tener la libertad de adherir las perfecciones inútiles, las tristezas de más allá del tiempo, las felicidades suprahistóricas. Hay una falta de distinción y de gusto en toda adhesión a la humanidad. El disgusto hacia el hombre te hace amar la naturaleza. Así aparece ella en su rol de consoladora. Su función es cerrar nuestras heridas, sanarnos del contacto humano. Una vez desinfectados, podemos emprender otro camino, por el que nadie nos seguirá. Como tal, la naturaleza no es sino un estadio de nuestro desapego del mundo, al igual que la ilusión de la filosofía romántica (en especial, Schelling) la consideraba una etapa de la odisea del espíritu.

Volvemos a la naturaleza por el rodeo de la historia. Después de habernos mezclado en las tareas del devenir y degradado en los acontecimientos, redescubrimos la naturaleza, la identidad inicial que hemos destruido por el delirio de grandeza del conocimiento. El rodeo de la historia es la añadidura efectiva del devenir, que no estaba prevista en el plan de la creación. Por eso nadie ha de negarse esta aventura. (La tentación de la política no significa otra cosa).

Si en la naturaleza existiera la más mínima prefiguración de conocimiento, no habría de interesarnos ya, pues dejaría de ser una cuna de olvido.

¿Dónde nos aliviaríamos del horror y del tormento de la lucidez?

La naturaleza nos invita a una petrificación perfumada y etérea, a un éxtasis sin lágrimas, a una voluptuosidad con recuerdos de más allá del mundo. Así ya no te sientes ligado a objeto alguno, ni puedes creer ya en nada que no sea tu desapego.

A menudo deseamos una gran derrota en la vida para poder apreciar plenamente qué sentido tiene la naturaleza como seno de consuelo. De

los

placeres del exilio no podemos gustar nosotros, mortales de a pie. La naturaleza responde con generosidad a reyes y dictadores derrocados. A nosotros no nos queda sino el exilio en el *ser,* la errancia en la existencia.

No puedo ver un paisaje sin sentir la necesidad de destruir todo lo que es acósmico en mí. Una nostalgia vegetal, añoranzas telúricas me comban y querría ser planta, morir cada día con el sol. Tenemos demasiados crepúsculos en el corazón si buscamos la naturaleza por sus sombras.

La vida tiene algo de la histeria de un final de primavera. Un féretro pendiendo de los astros, una inocencia pútrida, un vicio floral. Esa mezcla de cementerio y paraíso…

NAE IONESCU Y EL DRAMA DE LA

LUCIDEZ

Comencé a descifrar la inquietud que inspira la presencia del profesor Nae Ionescu cuando me di cuenta de que hay en ciertos hombres irradiaciones personales de las que querrías caer víctima, dejar de ser tú mismo , morir en la vida de otro. El infinito encanto personal te hace abandonar el orgullo de la individuación e intentas llegar a ser todo en el otro. Algo así habrá sentido Nietzsche ante la presencia de Wagner, a quien luego atacó no por celos, sino por instinto de conservación. Para lo que cada uno ha de devenir, los hombres más peligrosos son aquellos a los que amamos más.

¡Cuántas veces, en los vibrantes acentos de afección, Nae Ionescu me ha parecido el único hombre por el que se puede renunciar! Esto es, la tentación *de vivir su misma vida.* Sería insincero no decir la cantidad de jóvenes que viven *en él.* La gente que no lo conoce sino superficialmente habla de «demonismo», como si Nae Ionescu se hubiera propuesto ganar nuestra admiración para anularnos. ¡Qué fácil le habría sido! No tenía sino que dar «curso libre» a sus dudas y a sus tormentos. Pero cuántas veces no ha consentido el error sólo por debilidad hacia la vida, y quizás también porque no ha habido hasta ahora ningún profesor de dudas.

El encanto de la existencia de Nae Ionescu tiene, sin embargo, un fundamento más hondo y paradójico. Pues junto a esta tendencia de perdernos en él, de sucumbir a todos sus conflictos, no he conocido a otro hombre que te obligue tanto a ser tú mismo. Una extraña alternancia de tendencias, que explica por qué no podemos vivir ya sin él. ¿Cuántos de nosotros habríamos tenido el coraje de entregarnos a la negación y a la soledad, de no habernos precedido en los males del conocimiento y envejecido en ellos?

Asqueado de la historia y del conocimiento, pensé una vez en Berlín escribir una tesis doctoral sobre las lágrimas. Y coincidimos con varios amigos en que el único profesor de la universidad que podría aceptarla sería

Nae Ionescu. ¿Por paradoja? No: por tragedia y por lucidez.

He oído decir: «Bien, pero no cree en nada». ¡Qué ingenuidad! Él sabe que creer no lo es todo. Y la gente habla de nihilismo. La objeción que les haría es que él ha encontrado en el mundo algo en lo que creer. ¿No ha extraído las últimas conclusiones? ¡Qué no daría yo por poder

creer que no cree en nada!

El hombre que ha escrito: «Simón Pedro duerme. Y todos nosotros —

como él. Por eso hasta el amor es sufrimiento. El mundo se retuerce en el dolor como una lombriz sobre las brasas. Y Dios al mismo tiempo que él»

(*La rosa de los vientos,* p. 420) no puede ser acusado, en ningún caso, de ilusión. ¿Hasta qué punto ha sido condenado a la lucidez? Nadie ha insistido más que él sobre el drama de *saber.* Es el único profesor del que he aprendido qué gran pérdida es el conocimiento. La quiebra del equilibrio original por el espíritu y la desintegración de la vida por la conciencia son frutos de la tentación demiúrgica.

Pero la demiurgia humana es un impulso hacia la catástrofe. Mientras nos mantenemos dentro de los límites de la condición humana, no existe salvación. No hay redención posible para el hombre consciente de su existencia sino mediante la negación del principio de su propia individuación. Así Nae Ionescu encuentra en la individuación la fuente del mal, de la caída, del naufragio de la existencia. Que por el amor trascendemos los conflictos ligados a nuestra subjetividad como tal o que por la acción salimos de nosotros mismos entrando en la esfera de la objetividad, ¡qué importan estas soluciones frente a la tragedia humana, frente al tormento de la conciencia, frente al mal esencial de saber que existes y por eso no poder ya vivir!

Nae Ionescu ha comprendido que para vivir debe uno engañar su lucidez con diversas «fórmulas de equilibrio»: Dios, nación, etc.… Así, uno de los hombres más lúcidos que haya existido en Rumanía ha logrado integrarse en la historia, «adherirla», ensombreciendo voluntaria y dramáticamente su lucidez. La participación en la lucha por decisión, no por instinto, explica por qué se ha mantenido los últimos diez años en el centro de nuestra vida política sin ser lo que se dice un hombre político, pues de siempre ha sido mucho más que eso.

La historia está hecha de suboficiales inspirados. He aquí por qué Nae Ionescu no podrá nunca realizarse directamente en la historia. El rebaño

tiene instinto y siente que los caminos de la vida no son los del espíritu. Y

que, para un hombre lúcido, el mundo existe por concesión…

Una cosa es creer y otra tener la *voluntad* de creer. En el primer caso,

vives feliz en Dios; en el segundo, *piensas* en él. La conciencia ha transformado el absoluto en una función de la desesperación. Muy pocos mortales pueden vivir en paz y en concordia con Dios. Entonces nace de un conflicto insoluble una decepción metafísica, cuya consecuencia inmediata es *la pasión en la inmanencia.* Sólo así puedo explicarme el deseo de poder de Nae Ionescu y el extraño equívoco de su pasión política. La orientación hacia lo concreto, hacia la realidad histórica, su obsesión por Rumanía no son en él fruto del instinto.

Algunos de mis amigos se equivocan al explicar mediante la adhesión orgánica al pueblo y al suelo su pasión por Rumanía. En realidad, Nae Ionescu es mucho más interesante, como para que podamos ver en él sólo un patriota instintivo. Un metafísico que hace política, he aquí un fenómeno que no es tan simple. ¿Qué te lleva a degradarte «en el mundo», a rebajarte en la inmanencia? La sensibilidad metafísica es un desprecio continuo de la temporalidad. Entonces, ¿cómo surge en un metafísico la tentación del tiempo, esto es, la alegría de la caída, la participación voluntariosa en el pecado de ser, en lo inmediato y en el devenir? *El fracaso de la experiencia del absoluto es la fuente de la pasión en la inmanencia.*

Cuando Dios no te ha tomado en brazos, te consuelas con el exceso de la temporalidad. El silencio divino lleva a los hombres torturados a la política.

Demorándose las respuestas trascendentes a nuestros tormentos y preguntas, perdemos la paciencia y nos decidimos por las cosas pasajeras.

La decepción metafísica hace de nosotros gacetistas, hombres políticos, nacionalistas, etc.... ¿No explica esto la suerte de Nae Ionescu? Él mismo parece haber afirmado alguna vez lo muerto que está metafísicamente desde que hace política.

El deseo de poder en estos hombres no es tanto de afirmación como de destrucción. Quiero decir, de autodestrucción. Todos los adversarios de Nae Ionescu sostienen lo mismo: es un hombre inteligente, pero destructivo.

Nada entienden éstos de su encanto trastornante, de su extraña seducción.

Pues su deseo no es destruir nada ni a nadie, sino pura y simplemente consumir su caída en el tiempo, mediante una terrible adhesión e inadhesión al mundo.

Difícilmente encontraría otro hombre que haya puesto su destino en cuestión más que él. No es tanto la tortura de la subjetividad como el *pathos* existencial, el tormento monumental de su ser, lo que le ha interesado hasta la obsesión. Quisiera saber si la «serpiente de la demiurgia» de la que habló alguna vez ha mordido a alguien más que a él. ¿Nae Ionescu, un cristiano?

Admiro demasiado su orgullo como para creerlo sólo eso. Por lo demás, en sus clases, el paraíso nunca fue una realidad, sólo el juicio final. Yo era un alumno modesto que se allegaba al maestro para recibir nuestra segura condenación… ¿Redención? La lucidez es un crimen contra el paraíso y no hay sentencia más grave en el gran juicio… Todas las lucideces son criminales.

Si Nae Ionescu fuese un temperamento nervioso y explosivo, el drama que vive sería demasiado evidente y accesible. Su aparente calma le confiere, sin embargo, una irreparable gravedad. Cuando habla de la condición humana como naufragio, catástrofe, pecado, sus palabras tienen un patetismo reservado que hace pensar en un llanto de campanas extraviado en un tratado de lógica…

El inspirado gesto de Mircea Eliade de reunir en un volumen una porción de los artículos del profesor, que definen no un momento sino una época, llega en un momento crucial para Rumanía. En estos años habrá de decidirse *todo*. Cuando casi todos los intelectuales se oponían, Nae Ionescu estaba presente, presente en el centro de Rumanía. Que Rumanía no sea sino un medio para dejar de ser tú mismo o que, por el contrario, sea una presa de la «sierpe de la demiurgia» es otra cuestión. No creo que Nae Ionescu sea tan poco pesimista como para que los hombres, y con ellos la historia entera, sean para él algo más que pretextos. De él he aprendido que la existencia es una caída. ¿Y quién podría impedirme sacar la conclusión de que la finalidad de la vida es el tormento, la autotortura, la voluptuosidad satánica? Es cierto, sin embargo, que no todos los hombres están destinados a una autodestrucción hermosa y apasionante.

EL CRIMEN DE LOS VIEJOS

La idea siniestra de eliminar a Mircea Eliade de la universidad, bajo pretexto de pornografía, si no revela el nivel de este país, nos descubre en cualquier caso el grado de imbecilidad de una generación de la que no hemos aprendido más que lo que no debemos ser.

Mircea Eliade emprendía hace diez años la lucha contra los viejos.

Hasta ahora éstos habían permanecido en silencio. Bien sabían que llegaría el momento de la venganza.

El comunicado publicado por el Ministerio de Educación Nacional es monstruoso y criminal. ¿Mircea Eliade expulsado de la universidad por inmoralidad? Al fin y al cabo, puede ser que el ministerio esté en lo cierto.

Porque ¿no es inmoral haber escrito quince volúmenes a los 30 años? ¿No es inmoral trabajar hasta el amanecer y no poder pagar el alquiler? ¿O haber escrito millares de artículos y estar más abandonado que un anónimo?

¿Cuál es la función del Ministerio de Educación Nacional sino sancionar la aplicación al trabajo, castigar el genio y perseguir el entusiasmo?

La actividad inhumanamente fecunda de Mircea Eliade tenía que ser denigrada, sus libros puestos en el índex y su autor eliminado del círculo de profesores. ¿Cómo un pobre asistente honorífico se permite alterar, con su ardor e inspiración, la plácida somnolencia, las ilusiones y la suficiencia de una gente que simula la vida?

El abismo entre los jóvenes y los viejos ha alcanzado en Rumanía proporciones insospechadas. Cuanto hagamos choca con la indiferencia, el odio o la desconfianza de la dictadura del reumatismo. Mientras la vieja generación siga respirando, mientras su intolerancia se nutra con nuestra pasividad, estaremos condenados al fracaso continuo y a la insignificancia.

Una noche de San Bartolomé entre ciertos viejos es la única salvación.

Aquel de entre los jóvenes que muestre la más mínima comprensión hacia su «vida» se adjudica un certificado definitivo de anacronismo o de impotencia congénita. Sólo odiándolos probamos que vivimos.

Nuestro interés es acelerar su agonía y, por compasión, no condenarlos más a la vida.

En todos los países con destino, los viejos han sido desechados, sólo en el nuestro su somnolencia repta aún por nuestra angustia, ofendiendo nuestro impulso con su vicio y su decrepitud. Esta Gran Rumanía ha nacido de la nada; parásitos de una gloria que no han merecido, ellos no han contribuido con nada.

Tenemos ante nosotros sólo cadáveres que hablan de «ideales».

El intento de los viejos de reprimir todas las afirmaciones de la juventud ha adquirido proporciones repulsivas. Un pueblo que rechaza el futuro, que se castiga a sí mismo. Una nación inconsciente que hasta ahora no ha tenido el coraje de vivir y que hace todo lo posible para permanecer fiel a su suerte periférica y miserable. Si un profeta maldito me asegurase que seguiremos una perfecta continuidad con ellos, la expatriación y el exilio me parecerían una voluptuosidad obligatoria.

Mircea Eliade representa la orientación espiritual, el aspecto suprapolítico de nuestra generación. Como en este sentido contaba como un jefe, su relegación cobra un carácter simbólico. En el ámbito del espíritu no se puede «suprimir» sino individualmente. ¡Qué fácil sería si fuera posible una

«organización» de pensadores! Así, se aparta moralmente al jefe. De un hombre ingenuo, puro, tímido, respetuoso hasta la humildad, se hace un inmoral y un pornógrafo. Mircea Eliade tiene irresponsabilidades pueriles, candores divinos, una falta de egoísmo provocante. Además, un entusiasmo por los libros como no he encontrado nunca en nadie y una curiosidad intelectual que raya en lo patológico. Lo que es «picante» en su literatura es más el fruto de una distensión o de una compensación que una tendencia a la vulgaridad en un alma mística, la pureza aburrida de su infinito. Una cosa es la vulgaridad como expresión de una apetencia instintiva, de una deficiencia originaria, y otra la vulgaridad como voluptuosidad de la degradación, como pasión por la vida inmediata. Vulgares son los granujas y los poetas; los unos por bestialidad, los otros por delicadeza. Aquí no se trata de matices, sino de catástrofes.

El autor de ese formidable *Yoga* —libro apreciado por los especialistas extranjeros— en Rumanía no puede ser siquiera asistente honorífico. Esto se llama inmoralidad. ¿Padece la cultura rumana un vicio fatal? El público no sabe que Mircea Eliade escribe novelas para poder vivir, porque

difícilmente podemos imaginar un país en el que un erudito hace literatura para no morirse de hambre. En los Balcanes sólo los cretinos y los desequilibrados tienen suerte. No es tan fácil nacer exiliado…

El problema, sin embargo, es más complejo. Mircea Eliade es el único orientalista rumano. ¿Qué significa esto? Que en todo un país hay un solo hombre capaz de circular también por la otra mitad de la cultura humana.

¿Nos indispone esto? Para el cerebro nacional incluso Europa parece demasiado. Entonces, sancionemos sus indiscreciones científicas y expulsémoslo fuera de nuestras fronteras.

Aprecio demasiado a Mircea Eliade para no envidiar su derrota. Nosotros no vivimos sólo nuestra vida, sino también nuestra *biografía.* Quiero decir que mientras vivimos, en nuestro vivir como tal, ninguna derrota es agradable. Pero vista como detalle biográfico, en la perspectiva de nuestra vida, es una delicia y un consuelo. ¿De dónde extraeríamos nuestro orgullo sino de la incomprensión que hemos despertado? La distancia del mundo es la fuente de todos los triunfos y de todas las caídas. Para un hombre con destino, no creo que exista un desconsuelo mayor que ser comprendido. El desprecio de los mortales es un homenaje al espíritu. ¿Significa esto que no debemos reaccionar? Al contrario. Tenemos que luchar hasta la última resistencia para ser aún más incomprendidos. Repudiar el mundo, he aquí la conclusión necesaria del espíritu. Pero existe también un repudio *dentro* de este mundo. Un frenesí que nace del disgusto, del entusiasmo y de la pasión. Éste nos lleva a buscar enemigos por todas partes y a no interesarnos por ninguno.

Fragmentos deL Barrio Latino

Quien, tras una larga serie de decepciones, náuseas y derrotas, no conoce la poesía de este crepúsculo irresponsable que es el barrio Latino está obligado a sepultar todo en sí mismo, en esa introspección fúnebre a la que uno se abandona en las ciudades de provincia rumanas. Aquí, en cambio, uno encuentra su sitio junto a los fracasados, los vagabundos y los emigrados del universo, añadiendo también nosotros nuestra contribución de delirio.

Todos estos seres, tan parecidos unos a otros, no coinciden nunca, cada uno lleva una soledad aparte, todos andan a su modo y no creo que exista la amistad en esta aparente sociabilidad. ¿Qué es lo que los une entonces y me

hace encontrar homogéneo el paisaje de este barrio? Es la voluptuosidad de lo inmediato, la aspiración del último infeliz, del último imbécil, a «vivir», a ser «actual», a rehuir los pesares y fraguar errores voluntariamente. París en general inspira una tristeza ensimismada en la que es un placer profundizar día a día. Porque ¿puede uno conservar la calma y mostrarse indiferente ante esta sed de vida, ante esta exageración vital, que se apodera de todos los desgraciados del globo? La falta de reserva interior y el deseo de agotar la vida con frenesí hace de casi todos los individuos del barrio

—

más tarde o más temprano— unos fracasados. Cada vez que veo las sombras humanas que son estos exestudiantes rumanos, polacos, españoles o chinos (todos tienen una especial vocación para el fracaso), sé muy bien lo que los condujo a la ruina. ¿No es significativo que sólo haya fracasados en las metrópolis del mundo y en las pequeñas ciudades provinciales? La vida no se puede realizar ni en lo ilimitado ni en lo finito. ¿Cuántos pueden disponer del espacio ideal para su soledad y cuántos saben dar forma estética a la infelicidad? París sería el punto más próximo a un paraíso melancólico si viniéramos aquí sin la reprobable superstición: buscar *hombres.* No los hay en ninguna parte bajo el sol. Bien debería saberlo de los moralistas franceses. Chamfort, mi maestro en el disgusto por la humanidad, jamás me ha permitido una ilusión, y sin embargo no he rehuido ninguna ocasión de traicionarlo.

Recordáis lo que dice Rilke sobre París al comienzo del *Malte Laurids Brigge,* autobiografía valerosa hasta la demencia: «¿Acaso se viene aquí a vivir? Creo que más bien a morir».

Me gustan las impresiones fuertes, y sin embargo creo que Rilke se ha excedido. Porque con toda la desgracia que representa la incurabilidad de la conciencia, uno es aquí *plácidamente* infeliz. He aquí todo el secreto de París, toda la poesía ligada a los malditos que yerran de café en café, poseídos de un ávido aburrimiento: he aquí el vacío perfumado de París.

Cuando uno contempla un bulevar parisino al anochecer, o en esas mañanas de niebla difusa y azulina, pareciera que hasta los labios de un carnicero remedan un verso de Baudelaire. Heine decía que el buen Dios, cuando se aburre en los cielos, contempla los bulevares de París. ¿Debemos admirarnos, pues, de que los franceses no tengan el gusto depravado y torturante de lo ajeno, del desarraigo, de la existencia suspendida, de que lo exótico en ellos sea apenas un sueño interior y no una fascinación obligatoria, como lo es para nosotros, que identificamos el exilio con estar *en casa*? ¿Hace falta recordar a Baudelaire, que más que cualquier otro francés tuvo la lánguida aspiración al infinito, pero que se embarcó obligado por su padrastro? En Oriente no pensaba sino en París. Barrès y Proust, por su parte, vivieron una Venecia empañada en la niebla azulina de París con algo más de melancolía.

No se viene aquí a morir, sino a dar más poesía al aburrimiento, para

abandonarnos *estéticamente* a la infelicidad, para resbalar con gusto en la dimensión de la propia soledad. Por eso le escribía a Mircea Eliade que toda tristeza es una solidaridad con París.

Siempre he tenido debilidad por la sugestión de infinito que inspiran los bulevares y nunca he querido ser más que un pesimista bulevariano. Ciertos amigos míos se extrañan de que en París no haya encontrado «consuelo», que siga arrastrando las mismas sombras en la trepidación de la metrópolis y que, en definitiva, no haya intentado en modo alguno perder mi identidad.

¡Como si las ciudades pudieran cambiar la dirección fijada por todos los instantes de tu vida!

Éstas pueden endulzar o ennegrecer una tonalidad, atenuar o agravar una amargura, pero no pueden hacer de un Job una ardilla balcánica. Es cierto que si uno relee a este Job en París, sus lamentaciones pierden algo de su irreparabilidad humana, simplificándose en una poesía grave, y las maldiciones invitan a una sonrisa de indiferencia magnífica, pues aquí todo se *saborea,* incluso Dios. Los franceses creen en él literariamente, y el más encarnizado católico soporta una fórmula atea si es sugestiva y paradójica.

Durante sus primeros años parisinos, Rilke vivió en el barrio Latino, y sin duda la atmósfera particular de este barrio debió de agravar su terror enfermizo. Sus calles angostas y humosas, con sus hoteles decrépitos, que en horas tardías invitan a meditar hasta la histeria los vacíos de tu vida, sumergiéndote en recuerdos sombríos que creías ya hace tiempo sepultados…, estas calles y hoteles han tomado el color ceniza de los insomnios que han albergado. Si buscara un punto en el universo en el que se haya soñado más inútilmente y sufrido más, me detendría en este barrio, en este atropello por la felicidad, de cuyas decepciones podría construirse una nueva ciudad, de cuyos suspiros elevaríamos las pirámides al infinito.

Todos los extranjeros vienen aquí con la idea de emprender algo insólito, de dar el «golpe», y acaban vulgarmente, modestamente, a la sombra de una

mujer cualquiera, que también ha venido buscando el «éxito», la gloria y otras fatales vanidades, de las que se consuela en los brazos de algún negro, de algún judío triste o de algún estudiante. La Navidad parisina o los inútiles festejos de Año Nuevo son una rara ocasión para comprender cuánta amargura debe esconder esta pobre humanidad que no puede expresar sus placeres sino mediante el bullicio, el vicio y

la disipación.

Quien no es capaz de entender que la vida es una errancia fragante, un voluptuoso martirio en el error, jamás comprenderá el sordo y prolongado delirio de París, la voz de lo efímero que te llama para engullirte en la promesa de una felicidad ilusoria. Todos estos vagabundos, que con los años acaban convertidos en fantasmas para volver en los límites del fracaso a una patria a la que ya no los liga sino la penosa vaguedad de un recuerdo, ven París como el error supremo de sus vidas, que no cambiarían sin embargo por ninguna verdad segura, por ninguna tentación de equilibrio.

Cada rincón del barrio lleva las huellas de los fracasados, de las almas desprovistas de música y de poesía, que ya no escuchan sino el vacío y su fúnebre llamada. Mientras resistes la vampírica absorción de París mediante tus reservas de música y poesía, añades también tú un acento a su patetismo crepuscular. ¿Te has secado interiormente? París deviene entonces el marco ideal de una agonía, de cuyas voces postrimeras Rilke no se ha hecho sino el eco.

15 de enero de 1938

EL PECADO DE LA VOZ HUMANA

Nada turba más irritantemente las emociones de la soledad que la voz humana. Basta con abandonarte a ti mismo para que las imbéciles articulaciones del canto te hieran los nervios, te paralicen la sangre y te sumerjan en una furia polar. ¡Maldito el instante en que los mortales quebraron las silentes intimidades con las provocaciones de la voz, profanando los acordes del silencio con melodías canturreadas, devastando la armonía delicada de las cosas mudas! Desde entonces ya no existe la soledad, pues en donde la halles temerás el encuentro con alguien que canta, o aún peor: con alguien que habla. ¿De dónde viene ese horror al balbuceo musical de los mortales, el temor a que cualquier vecino sea el verdugo de tu aislamiento? Si la voz humana expresara la *ausencia* del hombre en el mundo, cada fragmento de canto sería una tentación de paraíso. Pero nada es más impropio a los matices religiosos que el chirrido infame de la garganta con sus emanaciones indiscretas, indignantes y criminales. El último de los instrumentos musicales expresa una sed de paraíso mayor que las más sutiles habilidades de nuestro deficientísimo órgano vocal. Prefiero el tambor a los impudores de la voz humana, y aceptaría con grata resignación los tormentos de aquél sobre el tímpano antes que las evoluciones neurotizantes del balido humano.

Deberíamos habernos servido del canto para no perder ocasión de expresar la evasión del mundo, la aspiración confusa o definida hacia otra cosa.

¿Qué perversión de nuestra suerte ha transformado la voz en órgano de la inmanencia? ¿Desde cuándo la presencia en el mundo basta para alegrarnos? ¿No debía ser la voz la expresión inmediata de una pérdida?

¿No debíamos cantar para consolarnos de nuestra caída en la nada cotidiana? La voz humana se ha apartado del sentido profundo de la música, que no es sino la consolación del *pecado de existir*. Otrora, cuando no existía sino la música religiosa —y la voz estaba *obligada* a asumir por tanto tonalidades trascendentes—, la vulgaridad de la felicidad no

ensuciaba las modulaciones de la voz. Por entonces la última hilacha humana se dirigía a Dios cada vez que abría la boca. Así fue en los principios grandiosos de la música italiana, así fue antes y en el tiempo de Bach. La humanización de la música señala su decadencia. Aceptando la vida, ha eliminado lo sublime, y en lugar de las emociones de la desterrenalización ha introducido el terror carnal de la muerte o sustituido la renunciación por el entusiasmo.

¿Qué podría expresar mejor este proceso de decadencia que la insolente invasión de la voz, su impetuosa irrupción de arrabal? ¿Habéis observado que todo el mundo ha empezado a cantar? Ni conciertos se pueden ya escuchar, pues las arias corrompen la atmósfera, retrayéndonos del sueño *no* humano de la música hacia la inmediatez de una gracia periférica. En todo ha irrumpido el hombre. Habrá que soportar con sabia repugnancia esta desgracia y alejarnos, cuanto podamos, de este fenómeno de vulgaridad inaudita.

Cuando una mujer habla —cuando simplemente habla— puede hacernos creer que no es una sirvienta. La melancolía graciosa de su mirada envuelve todo lo que dice en una poesía insignificante que sin embargo no puede dejarnos indiferentes. En cuanto empieza a cantar —y todas las mujeres cantan mal—, su talante de sirvienta la traiciona. Si los hombres fueran más sinceros y menos interesados, ¡cuántas veces no tendrían que ofrecerles una escoba en lugar de flores! Conozco pocos ejemplos de trivialidad que superen el de la alegría femenina. Cuando en las horas de meditación nocturna o de indiferencia soñadora estallan en la calle o en los hoteles las carcajadas de una mujer, tenemos la impresión de que violan la divinidad del silencio y se fijan en el fondo de la quietud en razón de

quién sabe qué vergüenza cósmica. La vulgaridad que emana la mujer parece así no perderse nunca, quedar inscrita en la memoria secreta de la naturaleza. En el fondo, Dios debería haber sido más compasivo con ellas, no haberles otorgado la voz y el habla, pues sólo sin palabras habrían podido expresar todo lo que no son. Entonces nos hubieran resultado completamente extrañas —no sólo *inicialmente*—, y habríamos podido añadir a su nada todos los ornamentos de nuestra generosa infelicidad.

Kierkegaard, en sus extraordinarias *Etapas por el camino de la vida,* dice:

«La melancolía es la gracia del dolor». De este delicado misterio de la melancolía deberían derivar las variaciones de la voz humana. Para

alegrarnos de nuestra presencia en el mundo tenemos gestos, signos y muecas. Y ni siquiera éstos son necesarios, pues ¿no somos caricaturas expresivas cada vez que sorbemos encantados el paisaje de vanidad del así llamado mundo?

FRAGMENTOS DE VACANCIA ETERNA

«En toda infelicidad no hay sino un peligro: si el que sufre no quiere creer que la infelicidad es felicidad».

Celebro recordar esta reflexión de Kierkegaard en los momentos en que la envolvente poesía de los rincones bretones me obliga a soportarme sin remordimientos y a proseguirme sin amargura. Pues llegas a preguntarte si no es mejor vivir sin necesitar ya de ti mismo. Es como una individuación que se exime del yo, o una naturaleza que se dispensa de la vida.

¿Has contemplado el mar en los momentos de tedio? Es como si agitara sus olas por asco hacia sí mismo. Las aleja para que nunca más regresen.

Pero ellas vuelven, vuelven una y otra vez. Así nos ocurre también. ¿Quién nos devuelve a nosotros mismos cuando más nos esforzamos en alejarnos?

Esa misteriosa necesidad de abandonarte, de perderte en la vana zozobra de todos los mares, ¿no será acaso un deseo de tedio infinito, una sensación de evanescencia más vasta que el desarraigo? ¡Ni el vino, ni la música, ni los abrazos te acercan a la dulzura de esa disipación cuando las olas se elevan hacia tu ausencia y vanidad y te acarician con insinuaciones de desgracia! El mar —comentario

interminable al Eclesiastés…

Después de haber vivido un invierno profundo y sombrío en París y haber paseado tus cuitas entre el Antiguo Testamento y Baudelaire, el mar ilustra incesantemente los pensamientos y presentimientos florecidos en ese clima.

¿Descifra algo un hombre feliz en sus encuentros marinos? ¡Como si el mar estuviera hecho para el hombre! Para éste está la *tierra,* esta amarga tierra… Mas los acordes de la infelicidad se unen con los del mar en una armonía voluptuosa y desgarrante que nos arroja fuera de la suerte de los mortales.

Así la tonalidad del mar es la de una muerte eterna, la de un final sin término, la de una florida agonía. No te es preciso un corazón enfermo de matices ni una sensibilidad alcanzada por las sutilidades del éxtasis para sentir un escalofrío mortal en las melodías marinas, sino una inclinación a

los misterios y las voces de la melancolía solamente. Entonces ya no estás solo en tu identidad y te es preciso de algún modo recogerte, rescatarte sin cesar para que el mar que llevas dentro, y el de fuera, no te engullan. No puedes dominarte sino entre cuatro paredes. Las llamadas de la descomposición te empujan más allá del cálculo de tu existencia…

El mar es una tentación de desaparición sólo para aquellos que lo han descubierto en días y noches de *introspección*… Frente a él no verificamos sino el abismo de esos días y noches… El demonio marino es un desastre aromático, una ruina a la que no podemos negarnos sin pisotear lo más profundo de nosotros…, una noble disgregación que debemos cultivar con orgullo. ¿No palpita la sangre en el ritmo marino, no responde su melancólico orgullo a esta herida azul, moviente e infinita? ¡Que este vasto sufrimiento líquido colme mi anhelo de inconmensurable dolor, que sacie mi sed de infelicidad insuperable! ¡Oh! ¡Que los mares enfurecidos rompan sus olas contra el corazón humano!

Desde que yerro por las orillas del mar he dejado el paraíso —ese mar sin demonismo— para los raquíticos. Pensándolo bien, el icono del paraíso no me ha perseguido sino en esos peligrosos momentos en que sientes que tus huesos se reblandecen, que tus articulaciones se derriten y que te anulas incurablemente. La necesidad paradisíaca parte de una suprema debilidad, de una máxima deficiencia. La imagen más pura que la mente compone es la emanación de una

vitalidad vacante.

En ninguna parte más que en el mar nos inclinamos a considerar el mundo una prolongación del alma. En ninguna parte alcanzamos ese escalofrío religioso por el simple hecho de contemplar. Una vida plena, nimbada de absoluto, sería aquella en la que cada percepción fuera una revelación. En la sugestión de los crepúsculos marinos estamos en vías de realizarla…

¿Olvidaré alguna vez el atardecer único de Mont Saint-Michel? Entre un sol de agonía y una ciudad más exenta que el sol, todas las puestas del mundo me llamaban a una grandeza triste vislumbrada en presentimientos.

¡Pasearte después por el parque de Combourg con ese crepúsculo en el alma, sintiéndote digno del aburrimiento del gran René! Hay que conocer verdaderamente la desolación magnífica de ciertos días en Saint-Malo y en Combourg para poder excusar a Chateaubriand. Cierto que, exceptuando algunas páginas de sus *Memorias,* difícilmente puede aún releerse, pues su retórica, con su amplitud, carece sin embargo de sustancia. Sus

lamentaciones no están suficientemente *pensadas,* y su aburrimiento no es siempre *esencial.* Si aun así lo he amado —lo he amado siempre —, ha sido por la suntuosa exposición de su vida, por una soledad exornada y llena de estilo, por la ornamentación de su vacío cotidiano. A menudo pienso qué lejos estaríamos algunos de nosotros si no nos avergonzara aburrirnos, si tuviéramos el coraje último de nuestros vacíos. Chateaubriand ha elevado el vacío interior al rango de arte.

De tal modo supo administrar su vanidad que no podemos ser sino epígonos en el arte de la desesperanza. Basta haber visto la habitación en la que transcurrió su infancia e imaginado las conversaciones que pudo tener con Lucile, por la que todo amante de la melancolía debe sentir devoción, para comprender que una desolación nacida en un pueblo valaco no puede alcanzar el prestigio fúnebre de una engendrada en un castillo solitario. A nosotros, más que la tristeza, es la *amargura* lo que nos define, pues no conocemos el orgullo de un destino de tristeza, sino las sombras de un destino de amargura.

«Un corazón pleno en un mundo vacío». Chateaubriand se equivocaba definiendo así el aburrimiento; se equivocaba por orgullo. Porque en el aburrimiento no somos más que el mundo, sino tan *poco* como él. Es una correspondencia de vacío. Porque si fuéramos más, nos apoyaríamos en nosotros mismos, tendríamos la suficiente *existencia*

como para no poder alcanzar la rarefacción de la conciencia, de la que mana el vacío interior.

Los estados de gran plenitud, sea por éxtasis o por tormento, nos hacen impermeables al aburrimiento, aunque el mundo circundante pueda ofrecernos una irresistible sugestión de vanidad.

Cuando vemos las cosas más de cerca, no podemos amarlas sino en la medida de su irrealidad. La existencia no es soportable sino por el coeficiente de inexistencia. La virtualidad de no ser nos acerca el ser. La nada es un bálsamo de existencialidad. De este modo entiendo mejor nuestra enfermiza inclinación, llena de apasionado sufrimiento, por la mujer y por sus «dependencias». Aunque más ancorada en la vida que nosotros, no podemos despojarla sin embargo de ese carácter de irrealidad que se debe tanto a la poesía vaporosa en la que nos complace envolverla como al equívoco de la sexualidad. La mujer es cualquier cosa salvo una *evidencia.*

Y el sufrimiento en el amor, en cualquier amor, realizado o irrealizado, gana en profundidad y singularidad a medida que la presencia de la mujer se

volatiliza en una perfección tan carnal como indefinible. La infelicidad en el amor es la dignidad más extraña y singular que puede alcanzar un mortal.

Es evidente que no se trata aquí de abandono o de circunstancias comunes, sino de la necesidad de infelicidad que sentimos en los estremecimientos eróticos para ofrecerles una expresión suprema. El amor no es infinito, sino *negativo,* convirtiendo la plenitud en sufrimiento. La sexualidad sin la idea de la muerte es algo espantoso y degradante. En los brazos de la mujer descienden ataúdes del cielo. El equívoco del erotismo es precisamente esta sugestión mortal de plenitud, de exceso desastroso, de florecimiento crepuscular.

¿Quién, abandonándose al mar o incluso a su recuerdo, no se ha avergonzado de haber pasado momentos de amor satisfecho o indiferente?

¿No es el mar una molestia para cualquier realización? ¿No lo obligamos al reflujo al percibirlo con ojos libres de aflicción? La melancolía es un continuo homenaje a las extensiones marinas. En las miradas soñadoras y perdidas, el mar se prolonga más allá de sus orillas y los océanos extienden su flujo idealmente hacia la tristeza. Por eso los ojos ya no tienen *fondo*…

Julio de 1938

PARÍS PROVINCIAL…

Desde hace unos años, sabía que me paseaba por Nínive. A orillas del Sena pensaba en el ocaso del mundo grecorromano y anticipaba con plácido desencanto las sombras inevitables de la ciudad.

París era el lugar predestinado para las obsesiones del espíritu. Después de recorrer países embriagados de auroras, hacías en él un alto buscando, en viejas calles y rostros hastiados, un refrigerio para la vacancia del alma.

Refrigerio fatal. Desde hace años, la ciudad estaba vacante, desde hace años estaba al nivel de tu alma…

Lo comprendía por lo que de decrépito hay en mí. Como todo el mundo.

Todos lo amábamos por nuestras *inadherencias.*

En ningún otro rincón del mundo había sentido tanto la dulce atracción de la falta de esperanzas. Ni la nobleza del fracaso. París nos coronaba con un nimbo de inanidad; con un prestigio de inutilidad ofrecía a nuestras dudas la sustancia de su lenta extinción. *Me iba a pique con él.* Y cuando pasaba horas, de día o de noche, en sus puentes soñadores, me consolaba de no haber vivido en la decadencia de la antigua Roma. Las casas te condenaban a la poesía, y la bruma sutil, como una delicada paradoja de la naturaleza, hería tu identidad y viraba tus raíces hacia la esencia de un vago sinsentido.

Los alemanes no han hecho más que su suerte. Sería un error terrible atribuirles la causa de un fracaso tan importante. París ha *caído* porque estaba destinado a la caída. Él se ha *ofrecido* a la ocupación. Sin los alemanes, habría caído *por sí mismo.* Pues ha *existido* en exceso, ha sido *demasiado.* Ninguna otra obra humana ha emanado tanta sustancia. Una ciudad que merecía su ocaso, como un castigo del exceso, como una expiación de la feracidad. Hasta sus muros hollinados se han hartado del tormento de la prosperidad, y las casas parecen querer caer de rodillas, roídas por la saciedad, por el tiempo, por la desgracia de la creación.

Los franceses han ocupado el centro del devenir. Durante siglos, todo ha pasado a través de ellos. El espacio mismo parecía ser francés. Pero se han

aburrido. Y el tedio se ha abierto paso en sus corazones; París rechaza sus latidos.

Los alemanes lo han ocupado para consagrar un estado de hecho. Hace años que había empezado a perder el aliento. Lo que significa un momento de la historia universal no lo he sentido sino la víspera de su entrada.

En pleno día, desde el Arco del Triunfo hasta la Ópera, no he encontrado ni un alma. Estaba solo en París. Casi todo el mundo se había marchado, y los que han quedado esperaban en casa callados. Por los bulevares, nadie.

Al día siguiente se esperaba su entrada. Nunca olvidaré ese estremecimiento: *veía* la historia, la ciudad vacía hacía *visible* a la inteligencia un momento universal. Con una melancólica objetividad, compartía la desolación de Francia y su palpitación teutónica.

Los franceses se han aburrido de su gloria, se han hastiado de su grandeza.

Desde el momento en que han renunciado a defender París, se han retirado de la historia. Han justificado a los otros y han quedado en paz consigo mismos. *Ahora les toca a otros* era el susurro irónico del devenir que descifraba en el silencio de la ciudad a solas, de la *sola* ciudad.

Las grandes civilizaciones, después de haber agotado sus posibilidades creativas, después de haber alumbrado la suma de valores que estaban llamados a traducir en expresión y por tanto a transferir, haciéndolos válidos para el resto estéril de la humanidad, devienen *provincias.* Ya no constituyen la *regla* para los otros. Sus destinos dejan de ser fatalidad en el exterior y recaen en sus propios límites… Y del núcleo del universo espiritual alcanzan la periferia. Sus valores se limitan a la circulación interna. Ya no son *necesarios.* El mundo puede respirar sin ellos.

Durante siglos, el mundo no ha sabido respirar sin Francia. Las naciones se han definido en acuerdo o en desacuerdo con ella.

Ella daba contorno a los seres plasmáticos que eran las naciones en busca de sí mismas.

Por eso París era el foco. No se podía no ser él. E incluso ahora, en la decadencia, es útil. Con un infinito peligro además: por el destino que podría imponernos para descargar sus fatigas en nuestros hombros.

Por sus calles vacías, en esa víspera, formulé un viejo presentimiento: le espera un destino provincial. Aquí el espíritu se ha reducido a la inteligencia. Es todo lo que les queda a los franceses, todo lo que le queda a París.

El fenómeno de la decadencia se identifica con el exceso de lucidez.

Francia, de un tiempo a esta parte, era una *ruina de reflejos.* El instinto había devenido incierto, la vida era amada *como tal,* pues ya no *prometía.*

La creación —tanto en la aurora de una cultura como en la plenitud de su crecimiento— presupone una adhesión ingenua a los valores, el revestimiento de la vida con contenidos que le son *externos.* La gloria, la libertad, *etc.* son ficciones que dan sentido a la pulsación vital. Cuando los *vemos* tal como son, ya no podemos sino deleitarnos en el vacío de la voluptuosidad y de la inteligencia.

Al francés —como a todo hombre que ha dejado de ser víctima de una ilusión— le avergüenza creer en algo. Pues ya ha creído demasiado.

La atmósfera de París era la de un nihilismo perfumado. Una idea bien formulada contaba más que la idea misma. La inteligencia no tiene sino una divinidad: la expresión. Su culto suplanta el universo por el estilo.

Ningún alma ingenua, tierna y noble ha captado el encanto de París. Pues París es una enfermedad elevada a la que no puede uno alzarse sino por las vastas fatigas del espíritu. Lo que en nosotros hay de agreste, de naturaleza, de esperanza y de eterna humanidad no puede interpretar la fragancia de nihilidad que embriaga al juego de la inteligencia. Sólo cuando has dejado los ideales a un lado te es posible entenderlo. Cuando los cargas de nuevo sobre tus espaldas, te embarcas hacia los Balcanes.

La avalancha del espíritu no ha alcanzado sólo a una capa de intelectuales, sino a una nación. La lucidez —en un principio, valor de salón— se ha convertido en moneda corriente. El pueblo ha empezado a percatarse; ya nada puede esperarse de él. Los franceses han despertado, he aquí el peligro. El individuo ha comprendido que es individuo. El estado se ha degradado automáticamente; lo esencial imponderable de la comunidad nacional se ha volatizado. Un pueblo es poderoso cuando no se avergüenza de los sentimientos; se debilita cuando ya no cultiva sino sensaciones de ideas. Así vacía toda acción y pensamiento de aliento y de sustancia. El entusiasmo se convierte en

síntoma de necedad. Aún más. La banalidad cobra aspecto de pecado. De ahí que el francés se harte pronto de todo y la continua búsqueda de la novedad en París. Ningún contenido prueba nada.

Lo mismo da entonces que haya tantos como sea posible o ninguno.

Pero cuando incluso la novedad harta, el alma vasta de un país se cierra en un gran rechazo. Se ovilla en el provincialismo, que no es sino el aspecto

negativo del alexandrinismo. Has abarcado tanto que ya nada merece ser comprendido.

EL ENGAÑO MEDIANTE LA ACCIÓN

Para un ojo implacable, la diversidad de contenidos de la Europa de hoy reduce lo múltiple a la equivalencia. Todo, en igual medida, puede aceptarse o rechazarse. Europa ya no interesa por lo que *hace,* sino solamente por su *ritmo*. Y su ritmo compromete las últimas reservas de nuestra sensatez, alcanza el centro de nuestras renuncias, mata la ilusión filosófica y sacude las bases del orgullo. ¿Adónde escapar? No hay ya sitio para la deserción.

… Así hemos comenzado todos a elevar el prestigio del devenir. En la filosofía, el vitalismo; en la política, la lucha en cuanto tal. Esto es: *huir de sí mismo.*

Un movimiento revolucionario da un sentido a la vida. Ésta, por sí misma, no tiene ninguno ni puede tenerlo. Nada turbaría la idealidad si la vida fuera más que una apariencia de sustancia. Pero la vida no resiste al cálculo, a la intuición ni a la duda. Un espejismo que asume prerrogativas de realidad. Si realmente *fuera,* el hombre descansaría en un «por siempre» encantador y no habría inventado la farsa indispensable del ideal y la revolución.

Se cree generalmente que la gente hace una revolución para cambiar la estructura social o la dirección histórica de un país. He aquí una verdad válida para todos, falsa para cada cual. Para mejorar la condición de una nación o de una clase, algunos aceptan el sacrificio supremo. En el fondo, no lo hacen por esa nación ni por esa clase, sino porque la vida no les parecería soportable sin la vibración que esos pretextos han desencadenado.

Mueren porque no pueden resignarse a la degradación de su impulso, porque el nivel de su frenesí no aceptaría ninguna cordura. Ser revolucionario es una cuestión de *intensidad.* Este *sólo eso* es sin

embargo enorme. Es el pulso sustancial que da configuración a la evidente nihilidad de la existencia.

Una revolución no necesita ideas generalmente válidas, pues toda revolución opera con verdades ocasionales, con necesidades históricas. Los errores fructuosos dinamizan una época y diferencian un momento. Una

verdad eterna, ¿quién muere por ella? Seguramente, nadie. Es el clima de los tibios y sensatos, de aquellos que sufren del complejo de tener razón, de la insulsa maldición de la prudencia, que no viven por miedo a equivocarse.

Pero el error es la esencia de la respiración. De lo posible, del futuro, por tanto. Todo lo que es *horizonte* dimana del rechazo de las «verdades eternas». Del culto de la dialéctica, de la vergüenza de la identidad.

La existencia se reduce a la alternancia entre el aburrimiento y la revolución.

Cuando oigo a algunos explicar su pasividad frente a un movimiento porque no están de acuerdo en ciertos puntos, pero adhieren su ritmo, sin participar efectivamente a causa de sus dudas teóricas, entiendo inmediatamente que carecen de espíritu revolucionario. Si lo tuviesen, entenderían que sólo ese ritmo importa y se abandonarían a él. Las ideas son un decorado variable, no tienen en la historia sino una función ornamental. Los ingenuos las toman en serio, se definen con respecto a ellas, y con ellas quedan rezagados. Los apasionados —los que sufren la trágica obsesión de la novedad, los verdaderos *snobs* del acto— no conocen sino la ley del frenesí. *Los otros* los interpretan, convierten su alma en sistema. Así nace la ideología.

El revolucionario es un hombre espantado por el sinsentido de la vida.

Con la acción llena un vacío. No puede dar marcha atrás, le es imposible retornar a su anterior existencia civil. Esa muerte sería más terrible que la horca. La ausencia de ritmo de la vida normal es la verdadera nada. El revolucionario deviene héroe desde el momento en que prefiere la muerte a la vuelta a la humanidad.

El hombre acepta las categorías del mundo. El héroe, no. Por eso el heroísmo introduce la dimensión del absoluto en la revolución, salvándola de la fatalidad de lo temporal. Un solo acto en que comprometas tu vida pesa más que todas las ideas. En el luchador la eternidad es fisiológica. Por eso desprecia las verdades.

Mediante el pensamiento uno no puede engañarse, no puede existir. El hombre piensa para *no* ser. La filosofía no ha sido nunca una solución. Es un sistema de interrogantes, de calles sin salida. La forma suprema de la impotencia… Nada la humilla más que la existencia del héroe y su voluptuosidad por la no existencia… La desarma hasta dejarla en ridículo.

La sensatez dilatada por un vago patetismo, sólo eso es. La filosofía es

reaccionaria; el instinto filosófico es una expresión de las pausas del tiempo.

Los pensadores apenas se han atrevido a comentar la sangre de los otros.

En toda la historia de la filosofía no he encontrado ningún triunfo, ningún tormento. Una especie de hombres que jamás se han engañado efectivamente en modo alguno.

La acción, en cambio, referida al tiempo, a lo inevitable, es una solución.

Es la única para quien es y quiere ser. Mediante el gesto olvidamos la nada inmediata del ser, la nada que desvela todo pensamiento por ser pensamiento. Los hombres no se entregan a la lucha por ambiciones y orgullo, sino por la imposibilidad de mirar la realidad de frente, sin descubrir su irrealidad.

El miedo a lo irreal es el motivo último del acto. Pues toda actualización nos llena con la ilusión de existir. Cuando el acto es reversible, su frecuencia nos seduce, nos ciega y nos impide así saber que es un engaño.

Nada más confortante que adherir una ficción, nada más grato que *palpitar* como teóricamente vencido. Es decir, ser presa del ritmo puro, indiferente a la multiplicación de los contenidos, rechazando lo que uno *sabe.*

Las grandes épocas no se miden por las ideas, sino por el pulso. En ellas no triunfa el equilibrio ni la sonrisa neutral de la razón, sino un dramático equívoco, una sed de desastre.

NADIE EXISTE

¿Quién podría precisar el momento en que comienza a contornarse claramente en la conciencia el vacío de la humanidad circundante? Es

decir, a darte cuenta del instante en que los hombres se proyectan, a tu alrededor, cual bromas fantasmales o pretextos teatrales de tu aburrimiento… La súbita revelación del vacío humano supone, sin embargo, largos años de decepciones, de náusea, de odio que alimente tu aversión por el mundo, que atice tu inspiración pesimista y eleve tu orgullo a una melancólica superioridad. Lenta y duraderamente preparado, en tu maduro y orgulloso padecer, te ves, cuando menos lo esperabas, en el centro de un estremecimiento que te desvela, en la más fría e implacable desnudez, la nada humana, la de todos los hombres. Entonces comprendes que tu camino no se cruza con el de nadie, que debes cultivar el extravío y el orgullo de ese extravío.

Muchos creen que empiezas a desasirte de la vida por aversión a los hombres, que la misantropía es el punto inicial de la renunciación. En realidad, sucede justamente al contrario. Cuando has derribado a Dios y devastado el cielo, cuando has ennegrecido el sol y congelado la tierra, el vacío cósmico te deja aún una escapatoria, una salida hacia el hombre. La ruptura definitiva con esta criatura constituye el estadio final de la renunciación, su coronamiento.

¿No es significativo que Buda, tras haber liquidado interiormente la existencia entera, y no sólo la existencia, sino su misma posibilidad, creyera oportuno descender de su soledad hacia los mortales y extinguirse entre sus discípulos? Que no se diga que fue para revelar sus verdades, pues no hay objeción que pueda salvar de esa sombra de mediocridad al hombre más lúcido que ha pisado la tierra. Buda renunció a todo para cristalizar su doctrina, no para amar la nada. La humanidad está infectada por la pedagogía de tal modo que ni aun los nihilistas han podido vencer sus instintos didácticos. ¿No habéis observado que hasta los suicidas pretenden

enseñarnos algo? ¡Qué fácil es separarse del cielo y qué difícil de los hombres!

Me pregunto de qué me ha servido toda la gente que he conocido, que he amado u odiado. Cuando en las horas de soledad hago balance, comprendo que nunca encontré a nadie, que los amores y amistades no son siquiera ilusiones, que no ha habido nadie sino yo mismo, solo, enfermizamente solo, condenado e infeliz.

No creo que un hombre haya podido nunca entender a otro. ¿No os ha ocurrido, en las crisis de negra melancolía, en pleno delirio sarturnino, cuando Dios desciende a nuestro cerebro con todas sus sombras, de quedaros en medio de la ciudad sin tener a quién dirigiros? ¡Ese vacío terrible que te asalta entre la gente y que nadie puede sospechar o

penetrar, que te ahoga en lo indescifrable de tu propia suerte! Querrías dirigirte a algún lugar. ¿Pero adónde? ¿Hacia ninguna parte? Pues no hay sitio adonde ir… La vida es una calle sin salida; no es ni siquiera un desierto…

Nunca hay nadie a quien dirigirte. Por eso no pueden amarse sino las montañas, el mar y la música. ¡Vivir rodeado por miles de individuos y no percibir que giras en torno a un *nadie* multiplicado, inútil y repulsivo!

El paso del tiempo no te enseña sino a quedarte solo contigo mismo, solo a tal punto que hasta la nada llega a enternecerte. ¿Cómo han podido los tejidos acumular tanta desolación? ¿Cómo no se enciende la materia por amor a los suspiros?

Debe de haber criaturas que hacen compañía al diablo; de otro modo no se explica. El inmundo los ha arrebatado de los brazos de Dios, «aplicándoles»

el beso de la muerte, el de la lucidez, quiero decir: el del tormento.

Los pensamientos son toxinas y las verdades venenos para aquél a quien Satán ha estrechado en sus brazos. Las huellas de ese abrazo perduran: marcas de la condenación y de la perdición.

Dudo que la vida merezca la atención y la delicadeza de un remordimiento. La luz ha devenido un espacio para las bestias; las almas delicadas ya no respiran sino en la noche…

¿Os asombra, entonces, que aparte mi corazón de los hombres? La aversión a ellos aumenta más aún el deseo de aislamiento, el deseo de querer morir incomprendido y espantosamente solo. Todas las religiones

han hablado de consuelo; mas ninguna ha encontrado una posibilidad entre los mortales. El hombre no puede ofrecerte nada en absoluto, pues de los fantasmas no queremos ninguna ayuda.

Todo esto no sería en absoluto triste si se tratase sólo de dudas y conocimientos. ¡Qué bien y qué cómodo se podría vivir! Sólo habría que emborracharse de cuando en cuando para no volverse loco y, por lo demás, todo iría de perlas. ¡Pero el miedo, el miedo que no puede calmar sino un miedo mayor! ¿A quién dirigirse cuando el pavor te invade? A algún burdel instalado en un sótano o al fondo del mar… A los hombres, en ningún caso.

Pues ninguno ha llorado nunca por el miedo de otro… ¿Alguien tiene necesidad de compasión? Tal vez de lágrimas… Pues la compasión está en todas partes, sin servir de nada ni a nadie.

Hay que haber amado la vida hasta la demencia para encontrarla superflua, y haber sufrido por los hombres hasta el delirio para hallarlos inexistentes.

Y he aquí la conclusión: los hombres no existen. Al principio lamentas que así sea, querrías atenuar esa tan desgarrante evidencia para acabar finalmente entregándote a ella con el sacrificio de toda esperanza. Así nace la fuerza de la soledad y un heroísmo orgulloso y fúnebre.

A los filósofos pesimistas les convenía sostener que *nada* existe. Dando a entender que existe *alguien.*

Las cosas son más claras, sin embargo: *nadie existe.* Aunque pudiera ser que exista *algo.*

Para nosotros —como seres que luchamos en el tiempo—, nos guste o no, es infinitamente más dolorosa la inexistencia de las personas, el vacío humano, que una olímpica visión de la nada. ¡Es terrible separarte de un mundo en el que no has encontrado a nadie, en el que nadie ha significado nada, morir sin recuerdo alguno, con la memoria agravada por el vacío!

NO ENTIENDO CÓMO HAY GENTE QUE

DUERME TRANQUILA

Jamás podremos coronar Rumanía con un nimbo histórico si no vivimos cada uno, con dolorosa y tempestuosa pasión, todas las humillaciones que han llenado nuestra historia. Si no intentamos realizar subjetivamente una regresión en el desastre y la tragedia de nuestra historia, estaremos perdidos en cuanto a la futura transfiguración de esta nación, porque ella misma estará perdida. No entiendo cómo hay gente que duerme tranquila después de pensar en la existencia subterránea de este pueblo perseguido, en sus siglos de oscuridad, de terror y servidumbre. Cuando veo Transilvania se despliega ante mí la configuración plástica de sufrimientos mudos, de un drama cerrado y reprimido…

¿No os quema a veces, como un veneno concentrado, toda la serie de humillaciones soportadas, no crepitan en vosotros todos los deseos de venganza, durante siglos acumulados?

Aquél para quien Rumanía no es una obsesión dolorosa no ha entendido nada de su problemática.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

«La voluntad de creer», *Mişcarea,* 25 de febrero de 1931.

«El intelectual rumano», *Mişcarea,* 27 de febrero de 1931.

«La psicología del desocupado intelectual», *Mişcarea,* 8 de mayo de 1931.

«Una forma de la vida interior», *Mişcarea,* 8 de julio de 1931.

«Sobre el éxito», *Mişcarea,* 18 de julio de 1931.

«Oskar Kokoschka», *Gîndirea,* septiembre-noviembre de 1931.

«Lucian Blaga: *El eón dogmático*», *Revista de filozofie,* julio-diciembre 1931.

«Simon Frank: *Gestalt und Freiheit in der grieschischen Orthodoxie*», *Revista teologic* ă *,* noviembre-diciembre de 1931.

«Erwin Reisner y la concepción religiosa de la historia», *Gîndirea,* diciembre de 1931.

«Auguste Rodin», *Floarea de foc,* 6 de enero de 1932.

«Reflexiones sobre la miseria», *Floarea de foc,* 30 de enero de 1932.

«Individuo y cultura», *Floarea de foc,* 19 de marzo de 1932.

«La estructura del conocimiento religioso», *Revista teologic* ă *,* febrero-marzo de 1932.

«El sentido de la cultura contemporánea», *Azi,* 2 de abril de 1932.

«Lo irracional en la vida», *Gîndirea,* abril de 1932.

«La perspectiva pesimista de la historia», *Calendarul,* 18 de junio de 1932.

«La *Melancolía* de Durero», *Calendarul,* 8 de julio de 1932.

«Estilo y escatología», *Calendarul,* 20 de julio de 1932.

«La visión de la muerte en el arte nórdico», *Calendarul,* 3 de agosto de 1932.

«Carta desde la soledad», *Calendarul,* 27 de agosto de 1932.

«Hokusai», *Calendarul,* 13 de septiembre de 1932.

«Consideraciones no filosóficas», *Calendarul,* 12 de octubre de 1932.

«Un aspecto de la irracionalidad de la vida», *Calendarul,* 21 de octubre de 1932.

«Sobre los estados depresivos», *Calendarul,* 5 de noviembre de 1932.

«Conciencia y vida», *Calendarul,* 15 de noviembre de 1932.

«¿Hacia dónde van los jóvenes?», *Calendarul,* 18 de noviembre de 1932.

«Símbolo y mito», *Calendarul,* 25 de diciembre de 1932.

«Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*», *Archiva pentru ştiinţa şi reforma social* ă *,* 1932.

«Hegel y nosotros», *Archiva pentru ştiinţa şi reforma social* ă *,* 1932.

«Tiempo y relativismo», *Gîndirea,* 10 de diciembre de 1932.

«Entre lo espiritual y lo político», *Calendarul,* 2 de enero de 1933.

«¿Dónde están los transilvanos?», *Calendarul,* 22 de enero de 1933.

«¡Demasiada claridad!», *Calendarul,* 12 de febrero de 1933.

«¿Una revitalización de las formas?», *Calendarul,* 16 de febrero de 1933.

«Contra la historia y los historiadores», *Calendarul,* 26 de febrero de 1933.

«Una extraña forma de escepticismo», *Calendarul,* 4 de marzo de 1933.

«Las revelaciones del dolor», *Azi,* febrero-marzo de 1933.

«Fe y desesperación», *Vremea,* 16 de abril de 1933.

«La experiencia de la eternidad», *Calendarul,* 20 de abril de 1933.

«Sobre la verdadera agonía», *România literar* ă *,* 6 de mayo de 1933.

«Existencias dramáticas», *Calendarul,* 26 de mayo de 1933.

«Contra la gente inteligente», *Discobolul,* mayo de 1933.

«Los límites de la movilidad interior», *Calendarul,* 14 de junio de 1933.

«Sobre el sentimiento de la naturaleza», *Calendarul,* 1 de agosto de 1933.

«Modos de contemplación», *Calendarul,* 5 de agosto de 1933.

«La sensibilidad trágica en Rumanía», *Abecedar,* 3-10 de agosto de 1933.

«Carta desde las montañas», *Calendarul,* 16 de agosto de 1933.

«Maurice Maeterlinck», *Calendarul,* 19 de septiembre de 1933.

«Un país de hombres atenuados», *Vremea,* 24 de septiembre de 1933.

«Elogio de los apasionados», *Rampa,* 28 de septiembre de 1933.

«La escritura como medio de liberación», *Vremea,* 1 de octubre de 1933.

«El hombre sin destino», *Vremea,* 8 de octubre de 1933.

«Cultura y vida», *Rampa,* 16 de octubre de 1933.

«El problema de cada instante», *Vremea,* 22 de octubre de 1933.

«El goce de nuestras propias alturas», *Vremea,* 29 de octubre de 1933.

«El sufrimiento como destino», *Vremea,* Pascuas, 8 de abril de 1934.

«Rumanía ante el extranjero», *Vremea,* 29 de abril de 1934.

«Elogio de la profecía», *Vremea,* 27 de mayo de 1934.

«Melancolías bávaras», *Vremea,* 10 de junio de 1934.

«El culto a la fuerza», *Vremea,* 26 de agosto de 1934.

«Hacia otra moral sexual», *Vremea,* 11 de noviembre de 1934.

«El estilo interior de Lucian Blaga», *Gîndirea,* 8 de diciembre de 1934.

«Sensibilidad mística», *Viaţa ilustrat* ă *,* diciembre de 1934.

«Maglavit y la otra Rumanía», *Vremea,* 6 de octubre de 1935.

«La necesidad del radicalismo», *Vremea,* 27 de octubre de 1935.

«El cristianismo y el escándalo que trajo al mundo», *Vremea,* Navidad, 25 de diciembre de 1935.

«Greta Garbo», *Acţiunea,* 16 de febrero de 1936.

«Rumanía subterránea», *Vremea,* 19 de abril de 1936.

«La inarticulación histórica de España», *Vremea,* 27 de septiembre de 1936.

«Nihilismo y naturaleza», *Vremea,* 30 de mayo de 1937.

«Nae Ionescu y el drama de la lucidez», *Vremea,* 6 de junio de 1937.

«El crimen de los viejos», *Vremea,* 20 de junio de 1937.

«Fragmentos del barrio Latino», *Cuvîntul,* 31 de enero de 1938.

«El pecado de la voz humana», *Cuvîntul,* 2 de marzo de 1938.

«Fragmentos de vacancia eterna», *Vremea,* 31 de julio de 1938.

«París provincial…», *Vremea,* 8 de diciembre de 1940.

«El engaño mediante la acción», *Vremea,* 15 de diciembre de 1940.

«Nadie existe», *Seara,* 13-14 de julio de 1943.

«No entiendo cómo hay gente que duerme tranquila», *Seara,* 2-3 de diciembre de 1943.

Sobre la fotografía de la cubierta:

«Esa fotografía en la que alguien podría creernos unos peticionarios desencantados o unos profetas dementes, extraviados en la zoología rumana, me ha hecho sensible nuestra proximidad en la maldición de un mismo destino».

EMIL CIORAN

Carta a Petre Ţuţea, fechada en Sibiu el 29 de julio de 1937

Una parte de la traducción se ha realizado dentro del marco del programa «Residencias FILIT para traductores 2017»

Document Outline